Tìm hiểu
SÁU PHÁI TRIẾT HỌC ẤN ĐỘ

Thích Mãn Giác

---o0o---

Mục Lục

DẪN NHẬP

Nghiên cứu về triết học Ấn Độ, chúng ta thấy rằng, không phải vì sự nhận định hay công nhận của toàn thể học giả, duy chỉ là do dựa vào ý kiến của một số đông mà triết học Ấn Độ được chia làm 6 phái. Danh từ Sïadïarsùana là chỉ cho 6 phái triết học, tức 6 tư tưởng hệ của 6 triết thuyết được kể như sau: Pùrva-Mìmàmïsà (tiền Di Man Tác), Sàmïkhya (Số Luận), Yoga (Du Già), Vaisùesïika (Thắng Luận), Nyàya (Chánh Lý) và Vedànta (Phệ Đàn Đa).

Tuy chia làm 6, nhưng kỳ thực tư tưởng hệ của 6 phái triết học này có nhiều điểm trùng hợp nhau. Theo bộ Trung Quán Tâm luận *cho biết, luận sư Thanh Biện (Bhàvaviveka) đã vạch ra những điểm trùng hợp của các triết thuyết này, như: nhiều tư tưởng hệ của Sàmïkhya lại nằm ở trong Yoga, hay của Vaisùesïika lại nằm cả ở nơi Nyàya. Chính vì lý do này, trong bộ* Trung Quán Tâm luận*, Thanh Biện đã phủ nhận sự hiện diện của 6 phái triết học trong ngôi nhà Triết học Ấn Độ.*

Nguyên do khiến Triết học Ấn Độ không phân biệt rõ ràng sự khác biệt giữa 6 triết thuyết, phần lớn do Vàcaspati Misùra gây nên. Chỉ một mình nhân vật này vừa san định,

vừa trước tác, vừa chú thích kinh điển của cả 6 phái nên không làm sao tránh khỏi sự trùng hợp. Với triết thuyết Sàmïkhya, ông viết bộ Sàmïkhya-tattva-kaumudi*; với triết thuyết Yoga, ông viết bộ* Tattvavaisùàradì *để giải thích lại ý nghĩa bộ* Yoga sùtra *của Vyasa; với triết thuyết Nyàya, ông dựa vào bộ* Nyàyavarttika *của Uddyotakara rồi viết ra bộ* Nyàyavarttika-tatparya-tika*; với Mimàmïsà, ông viết bộ* Nyàyakanïikà *để giải thích bộ* Viddhiviveka *của Manïdïanammisùra; với Vedantà, ông viết bộ Bhàmatì để giải thích bộ* Vedànta chú giải *của Sanïkara. Như vậy, trong 6 phái triết học Ấn Độ, riêng về kinh điển của triết phái Vaisùesïika là không bị bàn tay của Vàcaspati Misùra nhúng vào mà thôi.*

Một dẫn chứng rõ ràng là khi Vàcaspati Misùra viết bộ Nyàyavarttika-tatparya-tika *cho triết thuyết Nyàya, ta thấy có nhiều điểm tương đồng rất đậm đà với triết thuyết Vaisùesùika. Bởi vì sự trùng hợp này, hậu đại đã phủ bác sự phân chia triết học Ấn Độ ra làm 6 phái, mà lỗi chính vì Vàcaspati Misùra đã không đủ sức tạo cho mỗi triết thuyết một sắc thái độc đáo riêng biệt. Ông chỉ có một cái công duy nhất là mạch lạc hóa tư tưởng hệ của mỗi triết thuyết và chia nó ra thành mấy đầu dây, thế thôi. Do sự thể này khiến 6 phái triết học Ấn Độ dù đã được phân chia, nhưng chúng cứ vẫn triền miên nằm chung trong một hệ thống tư tưởng.*

Vàcaspati Misùra sinh năm 800 và mất vào khoảng 870. Sở dĩ có danh từ "Sáu phái Triết học Ấn Độ" cũng chính là do ông đặt lấy; sự việc này được ghi trong chương Nyàya-Sùcì-Nibhanda của bộ Nyàya-sùtra*, do ông biên soạn vào năm 841 Tây lịch.*

Ngoài ra, sự sắp đặt 6 phái triết học Ấn Độ không được thống nhất. Như bộ Astasahasari *của Vidyananda trong phái Anga (Bạch Y) thuộc Jaina (Kỳ Na giáo) viết vào khoảng năm 800, thì không sắp triết thuyết Nyàya vào 6 phái, mà Phật giáo lại được đặt thay ở đây. Đến học giả Haribhadra, thuộc thế kỷ thứ IX, trong phái Anga của Jaina giáo, khi viết bộ* Sáu phái triết học tập *(Sadïdarsùana-Samuccaya) thì 6 phái triết học gồm có trước hết là Phật giáo, rồi đến Nyàya, Samïkhya, Jaina, Vaisùesika và Mimàmïsà.*

Lịch sử hình thành sáu phái Triết học Ấn Độ còn nhiều, nhưng với vài dòng giới thiệu đơn giản này cũng đủ để chúng ta có một khái niệm về sự tổ chức của 6 triết thuyết mà chúng ta sẽ nghiên cứu sau này.

Phật lịch 2546 - 2002
THÍCH MÃN GIÁC

CHƯƠNG I
TRIẾT THUYẾT MÌMÀMÏSÀ (PÙRAMÌMÀMÏSA) (DI MAN TÁC)

I. KHỞI NGUYÊN

T ất cả sáu phái triết học Ấn Độ, theo Vàcaspati Misùra, đều lấy Veda làm thẩm quyền. Nhưng riêng có hai bộ phận của Mìmàmïsà được coi như là trực tiếp thừa kế tư tưởng Veda. Một bộ phận nhấn mạnh trên thánh điển Brahmanïa chú trọng về các nghi tiết tế tự thần linh, lập thành bộ phận hành nghiệp (karma-kanïdïa), gọi là phần trước hay Tiền Mìmàmïsà (Pùrva-Mìmàmïsà). Bộ phận khác, chú trọng về tri thức và lập thành trí nghiệp (jnõàna-kanïdïa), và được gọi là Hậu Mìmàmïsà (Uttara-Mìmàmïsà).

Từ ngữ Mìmàmïsà có ngữ căn là "man", nghĩa là tư duy. Sự phát triển của nó song song với sự phát triển về ngữ pháp Sanskrit. Nguồn gốc của nó khởi từ thời đại của nền văn học Brahmanïa. Các tác phẩm trong thời đại này chuyên chú về các nghi thức tế tự. Theo thời gian, nhiều nghi vấn được đặt cho các lễ nghi đó. Bằng phương pháp và theo ý nghĩa nào mà một cuộc lễ như thế mang lại nhiều hiệu quả tốt đẹp cho người tế tự, đây có lẽ là những hoài nghi đương nhiên, khi con người phản tỉnh về ý nghĩa nơi những hành động của mình. Tiến xa hơn nữa, con người nỗ lực để tìm thấy một nền tảng triết lý, hay một vũ trụ luận nào đó của một cuộc lễ.

Cùng lúc, con người cũng phản tỉnh, tư duy về ý nghĩa của ngôn ngữ; với những lời cầu nguyện như thế, chúng được kết hợp như thế nào để có thể chuyển đạt nguyện vọng của người cầu nguyện đến các thần linh. Ngay trong đời sống thường nhật, bất cứ là dân tộc nào và nói thứ tiếng nào, khi mà những tương quan xã hội càng ngày càng trở nên phức tạp, thì các quy tắc trở thành mối bận tâm của loài người. Trật tự của các tiếng, nội dung của một mệnh đề, và sự liên hệ giữa các mệnh đề diễn tả một ý tưởng; tất cả những điều này đều bao hàm một mối tương quan xã hội vô cùng mật thiết. Nếu thấy được tính chất của quan hệ ấy, ta có thể thấy được quy ước cộng đồng của một xã hội trong từng thời đại.

Trên phương diện tôn giáo, sự giao tiếp giữa người và thần linh trở thành mối quan tâm không phải là nhỏ. Trước những hiện tượng bí mật của thiên nhiên, con người lúc nào cũng chỉ là một sinh vật bé bỏng. Đời sống của họ tùy theo những biến chuyển của thiên nhiên. Con người muốn tìm thấy, muốn nghe được những lời phán của các thần linh ngự trị trong thiên nhiên, để thỏa mãn những hành động mà mình phải có, và như vậy mới mong đạt đến một cuộc đời yên ổn, hạnh phúc trong sự bảo bọc của thần linh và thiên nhiên. Trên thế giới, không có một tôn giáo nào lại quên lãng không dạy tín đồ của mình những phương tiện, những quy tắc, để lắng lòng nghe được tiếng nói phán truyền của thần linh.

Trên đây chỉ là những suy luận về sự phát triển tất nhiên của ngôn ngữ. Nhưng chúng không phải không có căn cứ. Các tập Veda nguyên thủy đã cho thấy rõ: các bài ca về Vàk, ngôn ngữ nhân cách hóa, hay về rïta, điều lý vũ trụ, tất cả đều hàm ngụ ý nghĩa bí mật của ngôn ngữ.

Thể của ngôn ngữ tất nhiên là âm thanh. Một tiếng nói, một âm tiết được phản tỉnh về sự chi phối của một âm thanh được phát ra, cố nhiên là vô nghĩa. Nhưng sự kết hợp của một chuỗi âm thanh thành một lời hay một câu nói, là sự bộc lộ những gì ẩn kín sâu xa trong lòng người. Và hơn thế nữa, đấy cũng là sự phát hiện từ những năng lực bí nhiệm của thiên nhiên. Phản tỉnh về sự chi phối của âm thanh đối với năng lực mầu nhiệm đôi khi dẫn đến khuynh hướng coi âm thanh như là bản thể thường tại. Và điều này đã xảy ra nơi các nhà Mìmàmïsà trước kỷ nguyên Tây lịch, và trở thành những tranh luận sôi nổi giữa các nhà Mìmàmïsà và các giáo phái khác sau kỷ nguyên Tây lịch, nhất là với các nhà luận lý học Phật giáo. Đối với các nhà luận lý học này, phái Mìmàmïsà thường được gọi dưới danh hiệu Thanh thường trú luận. Bởi vì, mẫu tiền đề

luận lý mà họ thường dẫn chứng để trình bày thế nào là một luận chứng sai lầm, thường thường là chủ trương “âm thanh thường trụ”, sábdahï nityahï.

Chúng ta cũng biết rằng sau sự phát triển của nền văn học Brahmanïa, là tiếp đến nền văn học Àranïayaka, Sâm lâm thư, mà sau này nới rộng thành các tập Upanishad. Trong khi, Brahmanïa chú trọng về tế lễ, thuộc bộ phận Karmakanïdïa, thì trái lại Àranïyaka chú trọng về triết lý thuộc bộ phận Jnõànakanïdïa. Bộ phận trước trở thành hệ phái Purva-Mìmàmïsà hay nói tắt là Mìmàmïsà. Bộ phận sau trở thành hệ phái Uttara-Mìmàmïsà, hay Vedànta. Các nghi tiết phụng thờ và tế tự thần linh của Brahmanïa đầu tiên được tập thành và hệ thống hóa bởi Jaimini, trong tác phẩm Mìmàmïsà-sùtra, khoảng 200 trước Tây lịch. Tác phẩm này về sau trở thành nền tảng của triết phái Mìmàmïsà.

Mìmàmïsà-sùtra cũng bắt đầu như Brahma-sùtra của triết phái Vedànta. Một bên chỉ định karmakanïdïa và một bên chỉ định jnõànakanïdïa. Mìmàmïsà-sùtra bắt đầu nói: “Athàto dharma-jijnõàsà”: bấy giờ, khởi sự nghiên cứu về dharma. Từ ngữ này có một lịch sử phức tạp trong tư tưởng triết học Ấn Độ. Nhưng ở đây nó muốn nói đến “bổn phận” và có nguồn gốc trong thánh thư Veda. Sùtra I.i.2 nói: “Codanàlaksïano’rtho dharmahï”, pháp là mục đích của nhân gian mà thánh thư Veda khải thị đặc tướng. Trong khi đó, Brahma-sùtra I.i.1 nói: “Athàto brahma-jijnõàsà”, rồi bấy giờ khởi sự khảo nghiệm về Brahman như là Tuyệt đối thể. Trong cả hai, từ ngữ “jijnõàsà” đều có nghĩa là “muốn biết”. Người ta cũng tìm thấy từ ngữ này trong Sàmïkhya-sùtra, theo đó, sự “muốn biết” là động cơ cho nỗ lực diệt trừ đau khổ.

Toàn bộ Mìmàmïsà-sùtra chia làm 12 chương (adyàya), 60 tiết (pàda), 915 đề mục (adhikaranïa); mỗi đề mục được trình bày bằng một số sùtra và tất cả có 2.742 sùtras. Trong số các bản chú giải hiện còn, xưa nhất có lẽ là bản của SÙabara, được gọi là SÙabarabhàsïya; thời đại không rõ, nhưng được phỏng định khoảng 57 trước Tây lịch bởi Dr. Ganïgànàtha Jhà, người đầu tiên, và cũng gần như duy nhất, viết nhiều về triết phái này. Chú giải của SÙabara lại được chú giải thêm bởi hai quan điểm khác nhau, do Kumàrila viết Slokavartika, và Prabhàkara viết Brïhati. Cả hai đều sống trong khoảng thế kỷ thứ VII.

Kumàrila gọi đầy đủ là Kumàrila Bhatïtïa, cùng một thời đại với SÙanïkara nhưng lớn tuổi hơn SÙanïkara. Đó là thời đại hưng thịnh của Phật giáo. Cả hai, theo quan điểm của hệ phái mình, cùng kịch liệt công kích Phật giáo, cổ xúy phục hưng tư tưởng chính thống của Veda. Prabhàkara được tôn xưng là Guru. Sự bất đồng giữa hai nhà chú giải này tạo thành hai ngành Mìmàmïsà, được gọi là ngành Bhatïtïa và ngành Guru. Có lẽ ngành Guru của Prabhàkara có trước Kumàrila, nhưng trước bao lâu thì chưa được xác định.

Mỗi ngành Mìmàmïsà cũng có tác phẩm riêng, dựa vào bản chú giải của mỗi vị Tổ của mình. Nhưng Dasgupta cho rằng những chú giải của họ không quan trọng, vì không có ý tưởng mới mẻ nào ngoài Bhatïtïa và Guru.

II. CHÁNH TRÍ: HIỆU LỰC CỦA TRI THỨC (Tri thức luận)

Tri thức luận, hay Pramànïa, là sự khảo sát về nguồn gốc và giá trị của tri thức. Về phương diện này, Mìmàmïsà phần lớn chịu ảnh hưởng của Nyàya, dĩ nhiên với một vài chi tiết dị biệt. Ở đây chỉ nói những chi tiết đó.

Chúng ta biết rằng một nhận thức gồm có năng tri (pramàtà), sở tri (prameya); do tác động nhận thức (pramà), chúng đưa đến một hậu quả, và hậu quả này hoặc đúng hoặc sai. Trong trường hợp đúng, nhận thức được nói là có giá trị, hay chánh trí (pramànïya). Chúng ta cũng giả thiết rằng giá trị đúng của tri thức có thể được khảo sát dưới hai tiêu chuẩn. Thứ nhất, theo tiêu chuẩn phù hợp; nghĩa là sự phù hợp giữa năng tri và sở tri. Khi năng tri hướng ra ngoại giới, nó tiếp

nhận đúng sự biểu hiện của sở tri, và giá trị sẽ được khảo sát như một phóng ảnh hay một bản sao. Những người theo chủ thuyết duy nhiên hay thực tại luận theo tiêu chuẩn này.

Tiêu chuẩn thứ hai trái lại. Nhận thức đúng phải là sự nhất trí giữa những gì đã từng kinh nghiệm và cái đang được kinh nghiệm. Bởi vì, nhận thức bao hàm một phán đoán, và một phán đoán là một toàn thể nhất trí nội tại. Tiêu chuẩn thứ nhất gần giống với các nhà Nyàya, theo đó giá trị đúng của nhận thức là tha chánh tri lượng (paratahï-pramànya). Với thuyết này, hiệu lực hay chân lý của nhận thức phải được khảo nghiệm bằng tác dụng hữu hiệu (samïvàdi-pravrïtti). Như vậy, nhận thức chỉ có giá trị đúng khi nào nó cung cấp một hiểu biết thỏa mãn chủ đích, đưa đến hữu hiệu trí (arthakiryàjnõana). Tự thân của nhận thức không có vấn đề giá trị hay không giá trị. Hiệu lực của nó tùy thuộc các điều kiện ngoại tại. Các nhà Mìmàmïsà chỉ đồng ý với tiêu chuẩn của Nyàya trên phương diện nhận thức không có giá trị, phi chánh tri lượng (apramànya), vì cả hai phái cùng coi nhận thức này như là tùy thuộc các điều kiện ngoại tại.

Trên phương diện nhận thức có giá trị, chánh tri lượng (pramànïya), Mìmàmïsà chủ trương thuyết tự chánh tri lượng (svatahï-prapamànïya-vàda). Tất cả nhận thức, ngoại trừ tác dụng ký ức, (smrïti), đều tự chúng có giá trị, tự xác chứng chân lý, không lệ thuộc bất cứ điều kiện ngoại tại nào. Nhận thức không có giá trị, sai lầm, là do các nguyên nhân của nó bị thiếu sót, bất xác (dosïa). Sợi dây bị tưởng lầm là con rắn, ấy là do các nguyên nhân ngoại tại không cung cấp cho nhận thức những phương tiện chính xác. Hoặc khi nhìn vỏ sò mà thấy là vàng, không thấy đúng đó là vỏ sò, nguyên nhân có thể do con mắt kém. Như vậy, hiểu biết sai lầm chỉ xảy ra khi nào có sự can thiệp của trí năng suy luận. Nhận thức thuần túy, tri giác, luôn luôn đúng, kể từ khởi điểm của nhận thức (utpatti) cho đến thành tựu quyết trí (jnõàpti). Khi nhận thức phát khởi, đối tượng của nó tức thì trình diện, không có một trung gian gián cách nào giữa sự phát khởi và trình diện này.

Như vậy, nhận thức không tùy thuộc bất cứ điều kiện ngoại tại nào khác, mà chỉ khởi lên tùy thuộc vào chính tác dụng của nó: svakàryakaranïe svatahï pràmànyamï jnõànasya, trong điều kiện nhân quả nội tại, giá trị đúng của sự hiểu biết là do chính nó. Nói cách khác, giá trị đúng của sự hiểu biết (jnõanasya pràmànïyam) là do điều kiện nội tại, do chính nó (svatahï), và giá trị sai của sự hiểu biết (jnõànasya pràmànïyam) là do điều kiện ngoại tại, do cái khác (paratahï). Tác dụng ký ức không được kể là một tác dụng nhận thức, bởi vì ký ức chỉ khởi lên từ ấn tượng của một nhận thức quá khứ.

Giữa Mìmàmïsà và Nyàya có những bất đồng về giá trị của nhận thức là do thái độ của mỗi bên về thực tại luận. Trong các cú nghĩa (padàrtha) của Nyàya, và Mìmàmïsà chấp nhận, có hai cú nghĩa bị loại trừ: dị cú nghĩa (visùesïa) và hòa hiệp cú nghĩa (samavàya). Bởi vì, như Kumàrila đã nói, không phải có khái niệm về hai mà người ta có quyền xác nhận một sự dị biệt triệt để, và cũng không phải khi có khái niệm về một độc nhất mà người ta có quyền xác nhận một độc nhất tuyệt đối. Luôn luôn, đồng nhất tính có nghĩa là nhất thể của dị biệt (bhedàbheda). Nếu một sự vật được nhìn như một toàn thể, thì đó là toàn thể bao gồm các phần tử. Hay ngược lại, nhìn như một cá thể, thì đó là những phần tử rời của một toàn thể. Trong tác dụng của nhận thức, không phải người ta nhìn thấy những phần tử trước rồi mới nhận ra toàn thể của chúng. Toàn thể và thành phần cùng hiện hữu trong tương quan đồng nhất. Cả hai cùng nhìn nhận rằng nhận thức tri nhận đối tượng ngoại tại. Nhưng thực tại của Nyàya có thể là một dị biệt thể (visùesïa) mà cũng có thể là một nhất thể vô phân biệt (samavàya), trong khi đó Mìmàmïsà không chịu như vậy.

Do đó, với Mìmàmïsà, tính cách nhất trí của đối tượng nhận thức chỉ là một nhất trí giả, vì đó là nhất thể của dị biệt; nghĩa là, hoặc toàn thể của những thành phần, hay thành phần của một toàn thể. Trước một đối tượng nhất trí theo quan niệm đó, nhận thức không đòi hỏi sự khảo nghiệm nào ngoài tác dụng của chính nó. Nói cách khác, tiêu chuẩn hay chân lý nơi Mìmàmïsà là sự phi mâu thuẫn. Nói như vậy không có nghĩa rằng khi năng tri tiếp nhận đối tượng thì cùng lúc giải trừ mâu thuẫn nơi nó, nhưng thăng hoa và tổng hợp mâu thuẫn ấy thành một nhất trí giả.

Quan điểm thực tại luận của Niyàya và Mìmàmïsà đã không đưa cả hai đến một tiêu chuẩn chung về chân lý, nhưng lại đưa đến một phần tương đồng về tiêu chuẩn của nhận thức sai lầm. Nói là một phần tương đồng, vì đối với tiêu chuẩn này, hai nhà Mìmàmïsà là Kumàrila và Prabhàkara khảo sát nó dýới chiều hýớng khác nhau. Khảo sát của Kumàrila gần với các nhà Naiyayika hõn. Cả hai, Kumàrila và các nhà Naiyayika cũng quan niệm nhý nhau rằng sự sai lầm nõi nhận thức chính là do tổng hợp sai lầm giữa đối týợng đang trình diện và một sự thể từ ký ức tái trình diện. Quan điểm của các nhà Naiyayika được gọi là anyathà-khyàti, biệt hiện. Anyàtha có nghĩa là "một cách khác". Tức đối tượng trình diện được nhìn thấy "một cách khác". Nói rõ hơn, vỏ sò và khối bạc là hai thực thể dị biệt. Khi vỏ sò trình diện cho nhận thức, thay vì nó được tiếp nhận đúng y bản thân của nó, nhận thức lại thấy "một cách khác": đó là một thỏi bạc. Thế là vì, thỏi bạc như đã từng được kinh nghiệm trong quá khứ nào đó, bây giờ được hồi tưởng và tái trình diện như một đối tượng của nhận thức, mà kỳ thực chính nó lại hiện diện ở một nơi khác.

Nhận thức dù sai lầm như vậy, nhưng thực tại tính của đối tượng không hề bị ảnh hưởng. Vỏ sò vẫn là một thực tại ở ngoài tri thức. Cũng như một chú bé đang ngồi trên xe lửa, nhìn qua cửa sổ thấy cây cối đang chạy lùi lại; trong thực tế, cây vẫn đứng yên một chỗ. Nyàya giải thích sự sai lầm này, nói đó là do trí tướng hiện lượng (jnõanalaksïanïa), trí tướng (jnõànalaksïanïa) và định sinh tướng (yogajalaksïanïa). Kumàrila không nhận có một tri giác bất thường nào như vậy. Quan điểm của Kumàrila được gọi là Viparìta-khyàti, tợ hiện, không mấy khác Nyàya.

Prabhàkara bác bỏ cả hai tiêu chuẩn có tính cách tích cực về nhận thức sai lầm ấy. Tiêu chuẩn của ông mang danh là akhyàti, phi hiện. Kumàrila và Prabhàkara cùng đồng ý với nhau rằng trong tri giác sai lầm, thấy "đây là thỏi bạc", thay vì vỏ sò, cả hai sự thể đều hiện diện. Nhưng tính chất "đây tương tợ " đáng lẽ phải là tính chất của vỏ sò, lại không được nhận ra, và tính chất "kia" của thỏi bạc cũng không được nhận ra nốt. Sở dĩ như thế là vì vỏ sò và thỏi bạc cùng có tính chất trắng, tính chất sáng tương tợ nhau. Nhưng họ khác nhau ở chỗ, với Kumàrila, tính chất tương tợ của vỏ sò và thỏi bạc khiến chúng tạo thành một nhận thức đơn nhất; cho nên sai lầm không phải duy chỉ là sự vắng mặt của vỏ sò trong nhận thức mà còn là sự cộng tác của cả hai; trong khi đó, với Prabhàkara, sai lầm do sự vắng mặt của vỏ sò trong nhận thức, phi hiện, akhyàti.

Trong thực tế, có hai đối tượng riêng biệt và hai nhận thức về chúng cũng riêng biệt, không liên hệ nhau; thực tế này không được biết đến cho nên mới thành ra sai lầm. Ở đây Prabhàkara phân tích ba trường hợp sai lầm. Một lọ thủy tinh màu trắng lại được thấy là đỏ vì đặt sát cạnh hoa hồng. Trong trường hợp này, nhận thức về lọ thủy tinh bị thiếu mất màu trắng và nhận thức về màu đỏ bị thiếu mất hoa hồng. Cả hai đối tượng, mặc dù đều được nhận thức đúng, nhưng thảy đều thiếu sót một phần. Như vậy, sai lầm là do thiếu phân biệt giữa tri giác với tri giác, vivekàkhyàti.

Trường hợp thứ hai, khi một người ngồi nhớ lại rằng hôm qua y nhìn thấy một con rắn giữa đường mà thực tế lại chính là sợi dây. Ở đây cũng có hai nhận thức khiếm khuyết, và sai lầm như vậy là do thiếu phân biệt về các ảnh tượng ký ức, bhedàgraha. Sau hết, một người tưởng lầm vỏ sò là thỏi bạc, cũng có hai nhận thức khiếm khuyết. Tính chất trắng bạc của vỏ sò được nhận ra, nhưng bản thân của vỏ sò không được n hận ra; đó là một khiếm khuyết trong nhận thức. Thỏi bạc trong ký ức thay vì ở nơi khác, lại bị tước mất tính chất "nơi khác" của nó, và cũng là một nhận thức khiếm khuyết nữa. Đây là sự sai lầm do thiếu phân biệt giữa tri giác với ký ức, asamïsargàgraha.

Tóm tắt về giá trị của nhận thức, chúng ta cũng nên biết thêm rằng, Pàrthasàrathi, tác giả của Sùàstradipikaø,Tantearatna và Nyàyaratna, khoảng thế kỷ IX sau Tây lịch, đề nghị có bốn điều kiện cần thỏa mãn cho một chánh tri lượng: thứ nhất, kàranïadosïarahita, nhận thức không khởi lên từ những nguyên nhân bất xác; thứ hai, badhakajnõànarahota, nó phải là nhất trí, không mâu thuẫn; thứ ba, agrïhìtagràhi, nó phải tiếp nhận mới mẻ chưa từng tiếp nhận, và vì vậy ký ức không được coi là chánh tri lượng; thứ tư, yathàrtha, như nghĩa, nó phải trình bày trung thực đối tượng.

III. NGUỒN GỐC CỦA TRI THỨC

Pramànïya là hiệu quả của nhận thức. Pramànïa, lượng, là nguồn gốc của tri thức. Nơi Jaimini, có ba lượng: hiện lượng (pratyaksïa), tỉ lượng (anumàna) và thánh giáo lượng (sùabda). Prabhàkara thêm hai lượng: thí dụ lượng (upamàna) và nghĩa chuẩn lượng (arthàpatti). Kumàrila thêm lượng thứ sáu: vô thể lượng (abhàva) hay bất khả đắc (anupalabdhi).

Hiện lượng (pratyaksa) là tri giác sơ khởi khi nội căn và ngoại cảnh tiếp xúc với nhau mà cả Prabhàkara và Kumàrila đều thừa nhận là, như các nhà Naiyayika, tri giác này có hai: hiện lượng vô phân biệt (nirvikalpa-pratyaksïa) và hiện lượng có phân biệt (savikalpa-pratyaksïa). Giải thích của họ đại khái cũng giống của Nyàya. Tuy nhiên, vì không nhận có hai cú nghĩa, dị (visùesïa) và hòa hiệp (samavàya), nên theo họ, hiện lượng vô phân biệt thâu nhận được cả tổng tướng và biệt tướng của đối tượng; nói cách khác, nó vừa thâu nhận đối tượng như một toàn thể của những thành phần và vừa ngược lại.

Tỉ lượng (anumàna) là nhận thức bằng suy luận, khởi lên sau hai giai đoạn sơ khởi của tri giác hiện lượng. Một suy luận chỉ có thể có khi hai sự vật cùng hiện diện nơi một vật thứ ba. Thí dụ, lửa và khói cùng hiện diện trên núi. Sự hiện diện của khói với tư cách là một sở biến (gamaka hay vyàpya) trên núi tạo ra một khái niệm biến thông (vyàpti) cho phép người ta suy luận có sự hiện diện của lửa, năng biến (gamya hay vyàpaka) trên núi. Suy luận không khởi đầu từ một mệnh đề tổng quát, từ sự cộng tồn phổ biến giữa một sở biến (gamaka) và một năng biến (gamya): nơi nào có khói nơi ấy có lửa. Nó do ký ức về sự quan hệ thường trực giữa hai sự kiện: khói và lửa, cùng hiện diện nơi một sự kiện thứ ba: bếp lửa trước đây. Như vậy, suy luận mang lại một nhận thức mới mẻ, chưa từng thấy: núi có lửa. Nói là mới mẻ, vì nhận thức về một hòn núi có lửa xuất hiện trong tri giác trực tiếp, chứ không phải là ký ức quá khứ được nhắc lại từ một mệnh đề tổng quát đã biết như liên hệ khói và lửa.

Tỉ dụ lượng (upamàna) là nhận thức về tính chất tương tợ giữa hai sự vật. Một người trước kia đã có lần thấy một con bò đi trong rừng, nay thấy một con bò rừng, tính chất tương tợ giữa con bò thường và bò rừng khởi lên trong nhận thức. Loại nhận thức này bao gồm một đối tượng trong ký ức và một đối tượng đang tri giác. Nó không phải là một nhận thức bằng suy luận, tỉ lượng (anumàsa), bởi vì quan hệ biến sung, hay biến thống (vyàpti) giữa hai con vật không cần thiết phải có. Nó cũng không phải là một hiện lượng (pratyaksïa), bởi vì ở đây nhận thức đạt được không phải là con bò, hay bò rừng, mà là tính tương tợ của nó.

Nghĩa chuẩn lượng (arthàpatti) là nhận thức hàm ngụ. Giữa hai sự kiện tương phản, không nhất trí, người ta rút ra một hàm ngụ. Đến thăm một người bạn, biết chắc rằng y đang sống, nhưng không có mặt trong nhà; “đang sống” và “vắng mặt” là hai nhận thức tương phản, không nhất trí, đã được biết, chúng dẫn đến một hàm ngụ rằng y đang “ở đâu đó”. Nyàya đặt loại nhận thức này vào tỉ lượng (anumàna). Mìmàmïsà cho rằng trong tỉ lượng không thể có sự không nhất trí như vậy. Bằng vào nghĩa chuẩn lượng, các nhà Mìmàmïsà chứng tỏ rằng tự ngã tồn tại sau khi chết. Veda hứa hẹn phước báo cho tế tự, nhưng không phải hưởng thụ ngay sau khi vừa thực hiện xong một tế tự, mà là sẽ hưởng thụ trong một đời sống tương lai. Chính tác giả của một hành vi thiện hay ác sẽ hưởng thụ kết quả của hành vi ấy; do đó, tự ngã vẫn tồn tại sau khi chết để hưởng thụ những gì đã làm trong đời sống này.

Prabhàkara không coi vô thể, vô thể lượng (abhàva) là nhận thức về một đối tượng vắng mặt. Nó cũng được gọi là bất khả đắc (anupalabdhi). Khi một người bước ra sau hè rửa chân, nhận ra rằng lu nước không có ở đó, không hiện hữu; như vậy, vô thể của lu nước được nhận thức. Prabhàkara không coi vô thể như là một phạm trù độc lập, một cú nghĩa (pàdàrtha). Vô thể của lu nước chỉ là sự vắng mặt của nó. Sự vắng mặt này dựa trên một không gian trống. Với các nhà Naiyayika, và Kumàrila, vô thể thực sự là một phạm trù riêng biệt, một cú nghĩa. Kumàrila không

cho rằng vô thể chỉ là sự vắng mặt, là một không gian trống. Một không gian có thể trống đối với lu nước, nhưng lại không phải là trống với một vật khác, hòn đá chẳng hạn, có thể hiện diện nơi đó. Nhưng khác với các nhà Naiyayika, họ không thừa nhận có một nhận thức riêng biệt về vô thể, ngoài hiện lượng và tỉ lượng. Với Kumàrila, các giác quan không thể thâu nhận được một đối tượng vắng mặt, vô thể. Còn tỉ lượng lại là nhận thức bằng suy luận căn cứ trên hiện lượng. Sự vắng mặt của lu nước, vô thể của nó, là một loại nhận thức khác hẳn với năm loại nhận thức mà đối tượng có tính cách tích cực kia. Do đó, Kumàrila lập thêm lượng thứ sáu, vô thể lượng (abhàva-pramànïa) hay bất khả đắc lượng (anupalaodhi) cho nó.

Thánh giáo lượng (ábsdha) là nhận thức xuất phát từ thẩm quyền của ngôn ngữ. Kumàrila chia nó thành hai loại: nhân tạo (purusïeya), đó là chứng ngôn của những nhân cách đáng tin (àptavàkya), và phi nhân tạo (apurusïeyo), chứng ngôn của Veda (Vedavàkya). Một người anh sai người em dẫn đến một con ngựa, và cột lại một con bò, trong lúc đó, một chú bé nghe được lời sai bảo giữa hai anh em ấy mà nhận ra được thế nào là một con ngựa và thế nào là một con bò. Loại nhận thức như vậy không phải là hiện lượng, cũng không phải là tỉ lượng, mà là nhận thức bằng chứng ngôn. Chứng ngôn hay thánh giáo lượng là một khía cạnh tối quan trọng trong hệ phái Mìmàmïsà, bởi vì nó xét đến bản chất của ngôn ngữ, và nhờ đó để có thể hiểu hiệu lực từ những chứng ngôn của Veda.

IV. THANH THƯỜNG TRỤ

Theo Prabhàkara, tất cả mọi âm thanh đều ở trong hình thức những âm tiết (varnïa). Một âm thanh (sùabda) được phát ra với ít nhất hai âm tiết trở lên. Nhiều âm tiết liên tục tạo thành một tập hợp âm thanh, chúng diễn tả một ý nghĩa nào đó. Âm thanh không phải xuất hiện rồi biến mất; nó là những tổng thể thường trụ bất biến. Ý nghĩa được phát biểu bởi âm thanh do đó cũng có giá trị vĩnh cửu.

Jaimini đề cập đến vấn đề âm thanh trong Mìmàmïsà-sùtra, từ sùtra I.i.6 đến I.i.23. Trong đó, từ sùtra I.i.6-11, trình bày những luận cứ đối lập (pùrvapaksïa); từ sùtra I.i.12-17, trình bày những bác luận (uttarapaksïa); và từ sùtra I.i.18-23 là chứng thành hay cực thành thuyết (siddhànta).

1. Pùrvapaksïa

(I.i.6). Có người nói: Âm thanh là sở tác (karma), vì hiện thấy như vậy. Pùrvapaksïa này muốn nói, âm thanh là nhân tạo, phát xuất từ thực nghiệm. Bởi vì là nhân tạo nên có tính vô thường.

(I.i.7). Vì không vĩnh cửu vậy. Nghĩa là, sau khi âm thanh được phát ra, nó tức thì diệt mất.

(I.i.8). Vì từ ngữ “tạo tác” (karoti) được dùng ở đây vậy. Âm thanh phát ra, ngôn ngữ được dùng trong cuộc đàm thoại, rõ ràng là do sự tạo tác của con người.

(I.i.9). Vì có sự đồng thời nơi các hữu tình khác vậy. Nếu âm thanh là một và thường, trong cùng một lúc không thể có nhiều cuộc đàm thoại đang xảy ra.

(I.i.10). Vì có những nguyên hình (prakrïti) và những biến hình (vikrïti) vậy. Một từ ngữ có nguyên hình khi đứng riêng rẽ, nhưng khi đi chung với những từ ngữ khác, theo luật tiếp âm (sandhi) nó phải thay đổi hình dáng. Thí dụ, từ ngữ neti trong cách ngôn: neti nety yàtmà. Hay dadhi atra, theo luật tiếp âm trở thành: dadhyatra.

(I.i.11). Vì có sự tăng gia của âm thanh do nhiều người nói ra vậy. Một âm thanh được phát ra từ một người, qua đến nhiều người, số lượng tất nhiên không thể đồng nhất.

2. Uttarapaksïa

(I.i.12). Nhưng sự thật “hiện thấy” tương đồng trong cả hai trường hợp. Đây là trả lời cho sùtra I.i.6. Trên kia đối phương cho rằng âm thanh là sở tác, vì hiện thấy. Ở đây nói, âm thanh không phải là sở tác, mà là sự phát hiện bởi ý chí của con người. Tức là, nếu trước đây chưa được phát âm, âm thanh không phát hiện, thì bây giờ nó được phát hiện bởi ý chí phát âm. Như vậy, sự kiện âm thanh “hiện thấy” tương đồng trong hai trường hợp.

(I.i.13). Những gì xảy ra (khi âm thanh hết được nghe) là không có tri giác về âm thanh tồn tại, do sự vắng mặt của đối tượng.

(I.i.14). Từ ngữ chỉ cho ý vị. (Trả lời sùtra I.i.8.) Ở đây nói, bởi vì âm thanh vốn thường trụ, do đó ý nghĩa của những diễn tả này mới có thể là “sử dụng âm thanh”.

(I.i.15). Tính đồng thời cũng giống như mặt trời. Một mặt trời duy nhất, nhưng đồng thời có thể chiếu rọi nhiều nơi.

(I.i.16). Nó là một từ ngữ khác, không phải là một biến hình.

(I.i.17). Sự tăng gia được nói đến, là sự tăng gia của tiếng động (âm hưởng) chứ không phải của âm thanh.

3. Siddhànta

(I.i.18). Sự thực, (âm thanh) phải là thường trụ. Vì phát thanh là vì mục đích của kẻ khác. Nếu âm thanh không phải thường trụ, diệt mất ngay sau khi phát, người này không thể truyền đạt ý nghĩa mình muốn nói cho một người khác.

(I.i.19). Vì đồng dạng trong mọi trường hợp. Khi người ta nói “con bò”, bất cứ ai, trong bất cứ lúc nào và bất cứ trường hợp nào, đều hiểu được ý nghĩa của tiếng đó.

(I.i.20). Vì không có số lượng. Mọi người đều dùng tiếng “con bò” trong tám lần, tự thân của tiếng “con bò” không hề trở thành số lượng có tám.

(I.i.21). Vì không bị lệ thuộc (anapeksïatvàt). Bất cứ sự vật nào bị hủy diệt cũng đều có nguyên nhân. Nhưng không hề thấy có nguyên nhân cho sự hủy diệt của âm thanh.

(I.i.22). Vì không có ý niệm về sự liên hệ (của âm thanh với nguyên nhân của nó). Đây là do một nạn vấn: âm thanh là sản phẩm của hư không. Trả lời, nếu âm thanh là sản phẩm của hư không, vậy nó chỉ có thể là hư không trong một hình thái vi tiểu. Nhưng người ta không hề nhận ra có một phân tử vi tiểu nào trong sự thành hình của âm thanh. Nếu âm thanh là sản phẩm của hư không, giác quan khi tiếp nhận âm thanh cũng phải tiếp nhận được những phân tử hư không trong âm thanh.

(I.i.23). Vì thánh điển có ám chỉ. Thánh điển Veda thường có ám chỉ tính thường trụ của âm thanh, như nói: “Do âm thanh vốn thường trụ...” v.v...

V. ĐA NGUYÊN THỰC TẠI (Bản thể luận)

Trên khía cạnh bản thể luận, các nhà Mìmàmsïaka vay mượn khá nhiều các quan điểm của Nyàya, và họ cùng tiến tới khuynh hướng thực tại luận như Nyàya. Trên đây chúng ta cũng đã từng biết đến một ít chi tiết khác biệt giữa thực tại luận của Mìmàmsïà và Nyàya. Các chi tiết khác cũng sẽ được nói thêm ở đây. Họ cũng thừa nhận có hiện hữu của vô số linh hồn, và tính chất đa thù của những bản thể cứu cánh vật tồn tại đằng sau vũ trụ vật lý.

Chúng ta biết rằng, Nyàya có sáu cú nghĩa (padàrtha), và cũng biết rằng trong sáu padàrtha đó, các nhà Mìmàmsïaka chỉ nhận có bốn, và thêm ba padàrtha riêng của họ, thành bảy tất cả. Đây là bảy padàrtha của Prabhàkara: thực (draya), đức (gunïa), nghiệp (karma), đồng (sàmànya), y tha (paratantratà), lực hay hữu năng (sùakti) và tương tợ (sàdrïsùya). Paratantratà của Prabhàkara có thể được coi như tương đồng với samavàya của Nyàya. Lý do loại bỏ samavàya và visùesïa đã nói trên và không cần nói rộng thêm ở đây.

Kumàrila chấp nhận có năm cú nghĩa: thực, đức, nghiệp và đồng được để nguyên; cú nghĩa thứ năm, vô thể hay vô thuyết (abhàva), có bốn như Vaisùesïika: vô thể tiền hành (pràgabhàva), vô thể hậu hữu (pradhavamïsàbhàva), vô thể tương đãi (anyonyàbhàva) và vô thể tuyệt đãi (atyantàbhàvà). Y tha (paratantratà) ở đây được coi như đồng nhất trong dị biệt (tàdàtmya, hay bhedàbheda). Kumàrila cũng loại bỏ lực (sùakti) và tương tợ (sàdrïsùya), không coi như là những phạm trù độc lập, và giản lược chúng vào thực cú nghĩa. Kumàrila cũng chấp nhận chín cú nghĩa của Vaisùesïika, và thêm vào đó hai cú nghĩa khác: bóng tối (tamas) và âm thanh (sùabda). Các giải thích về các cú nghĩa của các nhà Naiyayika đại khái không mấy khác xa với các phái Nyàya và Vaisùesïika.

VI. TỰ NGÃ

Tự ngã (àtman) là một trong chín bản thể thuộc thực cú nghĩa (dravya-padàrtha) của Vaisùesïika-Nyàya: địa, thủy, hỏa, phong, không, thời, phương, ngã số. Prabhàkara và Kumàrila đều thừa nhận, như những nhà Naiyayika, có vô số ngã cá biệt, và coi ngã như là một bản thể thường trụ (nitya), biến hành (sarvagata). Nó là sở y (àsùraya) của thức và là một tri giả (jnõàtà), thọ giả (bhaktà) và tác giả (kartà). Ngã khác với thân thể. Theo Prabhàkara, nếu ngã không khác với thân thể, làm sao để giải thích khái niệm mà người ta có về sự tồn tại của ngã trong tất cả mọi tác dụng tri thức, và khi thân thể không có tri giác gì, người ta vẫn có khái niệm về sự tồn tại của nó. Nhưng Kumàrila cho rằng nếu nói ngã khác với thân thể vì có ý thức về tự ngã hiện diện trong tất cả mọi tác dụng nhận thức hay thân thể ðýợc tri nhận trong các nhận thức, nói vậy không hợp lý. Lý do khác biệt đó, theo ông, những vận chuyển, ý chí, nhận thức, khoái lạc, đau khổ v.v... không thể được gán cho cho thân thể, bởi vì sau khi chết thân vẫn còn tồn tại một thời gian, nhưng lúc đó các tác dụng tinh thần này không còn tác dụng nữa. Ngã cũng phải được hiểu như là khác biệt với các cảm quan, bởi khi một số cảm quan bị hư hoại hay mất đi, người ta vẫn không có cảm giác về sự khiếm khuyết như vậy nơi ngã. Thêm nữa, vì ngã được xếp vào thực cú nghĩa, nên nó có tư cách của một bản thể, nghĩa là bất biến qua những tướng trạng biến đổi. Bản chất, hay tự tánh (svàbhva) của ngã là trí lực (jnõànasùakti), là tiềm lực gây nên tác dụng của nhận thức.

Kumàrila, Prbhàkara, và các nhà Naiyayika, không đồng ý nhau hoàn toàn về giải thích bằng cách nào mà người ta nhận ra hiện hữu của ngã. Prabhàkara chủ trương thuyết ba tri giác đồng hiện (triputïipratyaksïa-vàda). Theo đó, năng tri, sở tri và tri thức, cả ba cùng phát khởi đồng thời. Tự ngã, với tư cách một năng tri, không bao giờ tách ngoài sở tri để được biết đến, và sở tri cũng không hề được biết đến mà không có năng tri đi vào tri thức để làm một yếu tố cần thiết. Cả ba do đó cùng phát hiện đồng thời.

Như một người đang đi, người đó được gọi là người đi. Hành vi đi dựa trên người đi mà có. Nhưng người đi là tác giả của tác động chứ không phải là đối tượng của tác động. Cũng vậy, tiểu

ngã có tính cách tự chiếu (svayamïprakàsùa), như một ngọn đèn khi rọi sáng những vật chung quanh, chính nó cũng được nhận ra bởi tính cách tự chiếu của nó. Tiểu ngã làm sở y cho tri thức, và trong tri thức, cùng lúc, chiếu hiện năng tri và sở tri. Tiểu ngã trở thành yếu tố tri thức, là cái "tôi" không tách biệt ngoài tri thức. Trong giấc ngủ say, vì đối tượng không hiện khởi, do đó không có năng tri và chủ tri, và như vậy không có luôn cả tri thức. Trong trường hợp đó, ngã không thể được biết đến. Dù trong trường hợp nào, ngã vẫn không hề trở thành đối tượng của tri thức. Do đó, phải thừa nhận tính cách tự chiếu của nó.

Kumàrila cho rằng tiểu ngã được tri nhận bởi ý thức (monas-pratyakïa), với tư cách là sở y của khái niệm về cái "tôi". Nói cách khác, ngã tự nhận ra nó qua ý thức và ý thức chiếu hiện trong tâm thức như là cái "tôi". Bởi vì Kumàrila chủ trương thuyết sở tri tánh (jnõàtatà-vàda). Ông cho rằng, tự thức là một tình trạng của thức cao hơn và thuộc giai đoạn sau của thức. Thức chỉ được suy luận một cách gián tiếp qua sở tri tánh (jnõàtatà) của đối tượng. Do đó, không như Prabhàkara, Kumàrila thừa nhận ngã như là năng tri mà cũng là sở tri. Đó là sở tri trong khái niệm về cái "tôi".

Khi người ta thấy một sự vật nào đó, cái bàn chẳng hạn, và nêu một phán đoán: "Đây là cái bàn", đó là lúc ngã như một chứng nhân quan sát, thâu nhận đối tượng. Phán đoán ấy cũng có thể được nói rằng tôi biết đây là cái bàn. Trong phán đoán này, không những sở tri cái bàn được nhận ra, mà năng tri cũng được nhận ra. Một phán đoán như vậy bao hàm hai thức liên tiếp, tri thức này hiển lộ tri thức kia. Trường hợp đó có thể gọi là tác dụng nội quan (anavyavasàya) như các nhà Naiyayika. Hoặc khi người ta nói: "Tôi tự biết", nói thế có nghĩa là "Tôi biết tôi". Cái tôi vừa là năng tri, và vừa là sở tri cùng lúc, mà Kumàrila coi như không gây trở ngại gì đối với thực tại, mặc dù nghe ra có vẻ mâu thuẫn.

Đối với Nyàya-Vaisùesïika, ngoài tiểu ngã (jivàtman), còn có ngã tối cao (paramàtman) hay Thượng đế. Mìmàmsïà, mặc dù chú trọng các nghi tiết tế tự thần linh, nhưng lại có một thái độ gần như vô thần. Thế giới nhiều đau khổ này nếu được coi là sáng tạo của một Thượng đế toàn năng và toàn trí, thế giới tự hữu, quả là điều không hợp lý. Triết lý karma hay nghiệp đủ để giải thích sự sinh thành và hủy diệt của thế giới. Hành vi tế tự như vậy chính là nghiệp chiêu cảm những phước báo tốt cho đời sau. Giải thoát đối với Mìmàmsïa có giá trị đạo đức nhiều hơn là ân huệ của Chúa như chủ trương của các nhà Vedànta mà về sau Sùanïkara nỗ lực khôi phục truyền thống hữu thần cho tư tưởng Upanishad.

VII. CÁC CÚ NGHĨA KHÁC

Bởi vì bản thể luận của Mìmàmsïà không mấy khác xa với Nyàya-Vaisùesïika, cho nên ta không cần trình bày chi tiết ở đây. Một vài chi tiết sai biệt giữa các phái đó được trình bày nơi vấn đề ngã (àtman).

Về đức cú nghĩa (gunïa-padàrtha), cũng như Nyàya-Vaisùesïika, ở đây Mìmàmsïa cũng chấp nhận có 24 phẩm tính. Trong số đó, thanh (sùabda) bị loại trừ và được thay vào bằng "hữu năng" (sùakti). Nó là một năng lực biểu trưng sắc thái của sự vật, như khả năng đốt cháy của lửa. Hiện hữu của phẩm tính này chỉ có nhận ra bằng suy luận từ kết quả mà nó tạo nên. Các phẩm tính (gunïa) khác, ngoại trừ pháp (dharma) và phi pháp (adharma), thảy đều được giải thích đại khái như Nyàya-Vaisùesïika.

Những cú nghĩa còn lại cũng đã được giải thích rải rác ở các đoạn trên, tùy theo mỗi vấn đề liên hệ.

VIII. NỘI DUNG MÌMÀMÏSÀ-SÙTRA (Nghĩa vụ đạo đức)

Dharma, hay nghĩa vụ đạo đức, là chủ điểm của Mìmàmïsà. Mọi vấn đề tư tưởng triết lý hay tôn giáo của hệ phái đều lấy đây làm điểm xuất phát. Để có thể thấu hiểu vị trí của nó đối với những vấn đề liên hệ, trước hết chúng ta cũng nên xét qua nội dung của Mìmàmïsà-sùtra, mà ngay từ đầu lấy ngay sự muốn biết (jijnõàsà) về dharma làm xuất phát điểm.

Tập Sarva-darsùana-samïgraha, tác phẩm trình bày các tiết phái, của Haribhadra, thế kỷ V sau Tây lịch, phân tích nội dung của Mìmàmïsà-sùtra như sau, căn cứ theo 12 chương của nó; mỗi chương được coi như chứa đựng một vấn đề.

1. Tri nguyên luận, nguồn gốc của tri thức, khi nghiên cứu về ý nghĩa của dharma, nguồn mạch tri thức là thánh điển Veda.

2. Phân biệt các loại tế tự chính và phụ, và hiệu quả của chúng. Chương này cũng tiếp tục tri nguyên luận của chương trước, và nói thêm phương pháp ứng dụng các loại tế lễ như được thấy trong thánh điển Veda.

3. Nêu lên đặc chất của thánh điển Veda, giải quyết những điểm mâu thuẫn giữa các tập Khải thị lục (sùruti) và Ký ức lục (smrïti). Chương này cũng nói về các tế thức, ý nghĩa bộ loại của chúng, cách thực hành các tế thức và nghĩa vụ của thí chủ.

4. Quan hệ giữa tế lễ chính và phụ, nghi thức tức vị (Ràjasùya).

5. Thứ tự các loại văn cú trong Veda, thứ tự tế lễ, quy định tế lễ, sự tăng gia và giảm thiểu các tế thức, và mức độ quan trọng của các tập Khải thị lục.

6. Tư cách thí chủ, tế quan, và nghĩa vụ.

7. Ứng dụng tế pháp này hay tế thức khác, theo sự quy định của Veda; suy định danh xưng (nàma) và đặc chất (linga) để ứng dụng.

8. Trình bày phương thức lựa chọn đặc chất như đã nói trong chương trước.

9. Trường hợp dẫn chú văn, hay nghi thức, lựa chọn sự thích dụng hình thức ca vịnh (sàma) hay tế văn (mantra).

10. Phế chỉ tế thức.

11. Căn bản giáo lý của nghi tế.

12. Tùy theo mục đích mà chấp hành tế thức.

Nguồn mạch tri thức của Mìmàmïsà là các tập Veda, được chia làm hai loại: tế văn (mantra) và Phạm thơ (Brahmanïa). Dựa theo đây, Taiken Kimura phân tích nội dung của Mìmàmïsà-sùtra thành năm loại như sau:

1. Nghi quỹ (vidhi), bộ phận chủ yếu là Brahamanïa, trình bày cách quy định các tế thức, thành bốn loại nghi quỹ: (a) Nghi quỹ phát đoan (utpatti-vidhi), mở đầu cho một cuộc tế; (b) Nghi quỹ phương pháp (viniyoga-vidhi), chỉ định phương pháp tế lễ; (c) Nghi quỹ thế đệ (prayoga-vidhi), thứ tự của cuộc lễ; (d) Nghi quỹ tế nhân (adhihàra-vidhi), quy định tư cách của người tế lễ.

2. Nội dung của tế văn (mantra) và tập lục (samïhità), gồm ba loại. (a) Tán ca (rïc), những lời mời mọc trong cuộc tế thần, mà chủ yếu là nội dung các tập Rg-Veda; (b) Ca vịnh (sàman), ca ngợi các thần linh được mời mọc, chủ yếu là nội dung của Sàma-Veda; (c) Tế từ (yajus), những lời dâng cúng các phẩm vật được đọc lên hay ngâm nga trong khi tiến hành nghi thức, chủ yếu là nội dung của Yajur-Veda.

3. Tế danh (nàmadheya), những danh hiệu được đặt cho các cuộc tế theo các thánh điển Veda.

4. Cấm chế (nisïidha), những cấm chỉ trong một cuộc tế.

5. Thích danh (arthavàda), nguồn gốc và hiệu năng của cuộc tế.

IX. DHARMA: NGHĨA VỤ

Dharma được định nghĩa bởi Jaimini như là phán truyền của Veda, bắt buộc phải thi hành những điều được chỉ định. Trên phương diện triết lý, nó là một trong 24 phẩm tính, tương phản với adharma. Jaimini cũng xác định rằng tri giác giác quan, hay hiện lượng, không thể tri thức được dharma đó. Bởi vì nó là sự phán truyền có tính cách vĩnh cửu, mà tri giác tùy thuộc tác dụng của giác quan, chỉ thâu nhận những gì xảy ra trong hiện tại. Suy luận hay tỉ lượng cũng không biết đến. Bởi vì sự phán truyền là sự phát hiện của ngôn ngữ, sự liên tục phát hiện của âm thanh. Mà bản chất của âm thanh vốn là thường trụ, vô sinh. Do đó, những gì được phán truyền, bởi thánh điển Veda, luôn luôn có giá trị tuyệt đối, vượt ngoài mọi khả năng nhận thức, trừ khả năng nhận thức trên chứng ngôn. Giá trị đó phải được tuân hành một cách trung thức, không thể khước từ hay cưỡng bức.

Dharma được hiểu như vậy, thì chính nó là một nghĩa vụ tuyệt đối. Nói cách khác, dharma chính là nghĩa vụ tuyệt đối. Các nhà Mìmàmïsaka đã nỗ lực chứng tỏ rằng thánh điển Veda không phải được nói bởi một người nào, dù là Thượng đế. Nỗ lực này hàm ngụ một ý nghĩa quan trọng, mà chúng ta có thể hiểu rằng, đó là những gì được phát hiện tất nhiên từ ý thức xã hội, từ một ý lực tự nhiên. Vũ trụ không có tác giả, không do sự sáng tạo của Thượng đế. Trong sự vắng mặt của một Thượng đế sáng tạo, điều hành và hủy diệt vũ trụ như vậy, con người tìm thấy một phán truyền tuyệt đối từ thiên nhiên. Và từ phán truyền đó, loài người nhận thức đâu là nghĩa vụ tuyệt đối mà mình phải tuân hành. Nghĩa vụ bao gồm hai phương diện: nghĩa vụ đối với xã hội, theo một căn bản đạo đức; và nghĩa vụ đối với thần linh, được thực hiện bằng những nghi thức tế tự. Trong đó, nghĩa vụ chính yếu là tế tự.

Nghĩa vụ được chia thành ba loại: nghĩa vụ cưỡng bức, nghĩa vụ tự nguyện và nghĩa vụ cấm chỉ. Những hành vi bị cưỡng bức, bị bắt buộc phải làm, nếu không người ta sẽ bị đọa lạc vào con đường tội lỗi, mặc dù thi hành đúng mức cũng không hẳn sẽ hưởng thọ được phước báo gì. Những hành vi cưỡng bức này lại có hai: nghĩa vụ thường nhật (nitya) như sự cầu nguyện hàng ngày chẳng hạn, và những nghĩa vụ phải thi hành trong những cơ hội đặc biệt. Hành vi tự nguyện (kàmya) hay tự ý, những nghĩa vụ được thi hành theo một ước vọng nào đó, như muốn sinh lên cõi trời sung sướng, người ta phải thi hành một số các tế tự. Những hành vi cấm chỉ (pratisiddha), không được phép thi hành, nếu vi phạm chắc chắn sẽ đọa lạc đau khổ dưới địa ngục.

Prabhàkara chủ trương nghĩa vụ như một ý nghĩa, và do đó, sự tuân hành theo các phán truyền mệnh lệnh của Veda không phải vì mục đích nào đó. Nghĩa vụ là nghĩa vụ. Veda không nói đến một cứu cánh của nghĩa vụ. Tự nghĩa vụ đã có giá trị nội tại trong mình nó. Nhưng với Kumàrila, những gì mà người ta thi hành là muốn nhắm đến một mục đích nào đó, Veda không hề gợi lên ước muốn thi hành. Thánh điển chỉ phân biệt mục tiêu tốt hay xấu mà hành động của nghĩa vụ sẽ

dẫn đến. Rồi con người lựa chọn. Ánh sáng của ngọn đèn trong tay soi rõ đường đi. Nhưng đi hay không đi là do chính tự nguyện của người đi.

Trong đoạn giới thiệu nội dung cương yếu của Mìmàmsà-sùtra, chúng ta biết rằng, nghĩa vụ mà Veda chỉ định chính là những nghĩa vụ tế tự. Thánh điển phân biệt rõ ý nghĩa của mỗi loại, mục đích và hiệu quả của chúng. Tuy nhiên, những nghĩa vụ tế tự này chỉ dành cho ba giai cấp trên của xã hội, không dính gì đến giai cấp thứ tư, thủ đà la (sùudra).

Khi một cuộc tế được thực hiện xong, thì hành vi tuy dứt, nhưng nó đã gây ra nơi người tế tự một năng lực tiềm tàng, chưa từng có trước kia. Chính nó sẽ dẫn đến kết quả hiệu nghiệm của tế tự. Vì rằng năng lực chưa hề có trước khi tế lễ, cho nên nó được gọi là vô tiền (apùrva). Đây là quan niệm về nghiệp lực (Karma-sùakti) của Mìmàmïsà, như được nói bởi Jaimini, sùtra II.i.5. Năng lực này được nhận ra bởi vô thể lượng (abhàva-pratyaksa). Tri giác hiện lượng không thể nhận ra, bởi vì hành vi tế tự sau khi đã thể hiện xong, tức thì biến mất.

Các nhà Mìmàmïsà đầu tiên chỉ chú trọng dharma, và không biết đến giải thoát (moksïa). Cứu cánh của dharma, hay nghĩa vụ tế tự, là đạt đến thiên giới, sanh thiên (svarga) để hưởng thọ khoái lạc. Lý tưởng giải thoát được khải thị từ các thánh thư Upanishads, khi mà triết lý về tế tự được khảo sát, và một tế lễ được biểu tượng cho một khải sáng vũ trụ, con người hướng về "muốn biết" (jijnõàsà). Giải thoát thường phải hàm ngụ một ý nghĩa nào đó của trí tuệ. Các nhà Mìmàmïsà về sau thay thế lý tưởng sanh thiên bằng lý tưởng giải phóng (apavarga).

Tiểu ngã chìm đắm trong luân hồi do kết hợp với thân xác, với cảm quan, với tâm và thức. Do kết hợp này mà tiểu ngã trở thành một tri giả (jnõàtà), một thọ giả (bhoktà), một tác giả (kartà). Giải thoát tức giải phóng tiểu ngã ra khỏi sự ràng buộc của thân xác. Bởi vì giải thoát là vượt lên mọi phước báo hay không phước báo, do đó không cần thiết phải thi hành các nghĩa vụ tự nguyện (kàmya-karma) hay cấm chỉ (pratisïiddha), vì hành vi tự nguyện dẫn đến phước báo sanh thiên, còn hành vi cấm chỉ nếu vi phạm sẽ đọa địa ngục. Hành vi thường nhật (nitya) mà Veda phán truyền, như nghĩa vụ tế tự chẳng hạn, phải được thi hành không hướng đến một mục đích hưởng thụ phước báo nào cả.

Kumàrila cũng chủ trương thuyết tri hành hiệp nhất (jnõàna-karma-samuccaya). Ông coi ngã như là một năng lực của tri thức (jnõàna-sùakti). Khi giải thoát, không còn những tác dụng của ý (manas) và các giác quan khác, và ngã trở lại trạng thái thuần túy của nó như là năng lực tri thức. Do đó, trong cảnh giải thoát, ngã không còn những phẩm tính khổ, lạc, dục, sân, v.v...

Nhưng giải thoát mà không thể nhập bản thể tuyệt đối Brahman như các nhà Vedànta SÙanïkara, hay diện kiến Thượng đế sáng tạo đầy ân huệ như các nhà Dvaita-Vedànta; sự giải thoát của Mìmàmïsà như là sự giải trừ những ràng buộc của ngã đối với các nghĩa vụ có điều kiện, và duy nhất chỉ thể hiện bằng nghĩa vụ tuyệt đối không điều kiện. Thế thì giữa Vedànta và Mìmàmïsà chưa chắc bên nào đã trung thành với lý tưởng của Veda hơn bên nào.

CHƯƠNG II
TRIẾT THUYẾT SÀMÏKHYA (SỐ LUẬN)

I. KHỞI NGUYÊN VÀ VĂN HỌC UPANISHAD

Sàmïkhya là một nền triết học tối cổ trong các hệ phái triết học của Ấn Độ. Ngay từ thời đại khai sinh của các Upanishads, mặc dù chưa thành hình như một hệ thống, người ta cũng có thể tìm thấy ở chúng khá nhiều yếu tố liên hệ. Các Upanishads càng về sau càng sử dụng nhiều thuật ngữ của Sàmïkhya.

Bản kinh Upanishàd xưa nhất, chứa đựng những mầm móng của Sàmïkhya phải nói là Taittirìya Upanishad. Bản kinh này thuộc trường phái Taittrìya của Yajur Veda. Toàn bộ được chia làm ba chương (Valli). Chương I, SÙiksïa Valli, trình bày những vấn đề của ngữ pháp, cách phát âm1. Chương II và III, Brahmànanda Valli và Bhrïgu Valli, trình bày tri thức về Ngã tối thượng (paramàtman).

Các tiết 1-5 của chương II giới thuyết năm bộ phận, hay ngũ tạng (panõca-sùoka) mà trong đó Ngã (àtman) xuất hiện như là một tiểu ngã (jìvàtman): thực vị sở thành (anna-rasa-maya), sinh khí sở thành (pràna-maya), ý sở thành (manomaya), thức sở thành (vijnõàna-maya) và điệu lực sở thành (ànanda-maya). Chúng biểu tượng cho năm nguyên lý tổ hợp thành một sinh mạng (jìva) vật chất hay nhục thể, tổ chức sinh lý, hiện thức, lý tánh, và chân ngã. Các tiết tiếp theo của chương này, 6-9, nói về Brahman, như là căn nguyên của tất cả, ai biết được diệu lạc (ànanda) của Brahman, người đó thoát khỏi mọi sợ hãi.

Các tiết của chương III viết về tìm kiếm Brahman trong năm tạng của tiểu ngã.

Thuyết ngã tạng như vậy đã ám chỉ 25 đế sau này của Sàmïkhya. Tri thức về Brahman khởi hành từ các thực thể vật chất đi lần về căn nguyên tối hậu của nó, sự kiện này cũng báo hiệu quan niệm về lịch trình hiện tượng hóa từ tuyệt đối đến tương đối và từ tương đối trở về căn nguyên tuyệt đối, để thành tựu giải thoát cứu cánh. Trong năm tạng (sùoka), bốn tạng đầu bao hàm 24 đế mà căn nguyên tối hậu là tự tánh (prakrïti), và tạng cuối cùng, diệu lạc sở thành, chính là Thần ngã (purusïa).

Những quan niệm về tính phi biến dị (avyakta) của Thần ngã, và tính biến dị (varkta) của Tự tánh cũng được tìm thấy trong Kàthaka Upanishad. Thuyết tam đức (gunïa-traya) cũng được báo hiệu trong Mahànàràyana Upanishad, khi bộ kinh này mô tả con dê cái (ajà)2 có ba màu: đỏ, trắng và đen. Thuyết này lại được nói rõ, như một định nghĩa về Tự tánh (prakrïti) gồm ba tính chất, trong SÙvetàsùvatara Upanishad3. Nhưng SÙanïkara, thủ lãnh của Advaita Vedànta bác bỏ ý tưởng này của Sàmïkhya4. Đằng khác, bản chất của Thần ngã mà Sàmïkhya coi như là tri giả (jnõàtà), thọ giả (bhoktà), Tự tánh như là tự nhiên giới, cũng được nói đến trong bộ kinh đó.

SÙvatàsùvatara Upanishad thuộc trường phái Taittirìya của Yajur Veda. Nó không những chứa đựng những yếu tố của nền triết học nhị nguyên như Sàmïkhya, mà còn bao hàm một tư tưởng nhất nguyên tuyệt đối của Vedànta, theo giải thích của SÙanïkara. Do đó, để chỉnh lý những mâu thuẫn có vẻ có, SÙanïkara khi chú giải đã nỗ lực loại bỏ những hàm ngụ nhị nguyên của nó. Dù sao, trong các bản Upanishads sơ kỳ, tư tưởng nhị nguyên hình như cũng đã báo hiệu, và tính cách mơ hồ của chúng giữa nhị nguyên và nhất nguyên khiến người ta khó mà xác định kỳ thủy Upanishad chủ trương một quan điểm nào. Chúng ta sẽ gặp lại những mơ hồ này ở hệ phái Vedànta được trình bày về sau. Các Upanishads hậu kỳ, thừa kế tư tưởng của những gì đã có trước, dĩ nhiên phần lớn chứa đựng khá nhiều mầm móng của Sàmïkhya.

Nhưng không hẳn Sàmïkhya đã không trình bày trung thực tư tưởng của Upanishad như các nhà Vedànta, nhất là SÙanïkara, thường chỉ trích5. Vì người ta thấy triết thuyết này được hàm ngụ hay được nhắc đến trong các Upanishads hay trong sử thi Mohàbhàrata, nên ngờ rằng đầu tiên Sàmïkhya theo chủ trương hữu thần. Thế nhưng, theo Bàdaràyana, tác giả của Brahma-sùtra, kinh thơ căn bản của Vedànta, khi đề cập vấn đề phái Sàmïkhya có là một triết thuyết trung thành với Upanishad hay không, đã kết luận rằng không phải, bởi vì triết thuyết này không giả thiết một Thượng đế vừa là nguyên nhân tối sơ, vừa là một tuyệt đối thể, và như vậy nó là một triết thuyết vô thần.

Ý kiến của H. von Glasenapp, trong La Philosophie indienne6, cho rằng Ìsùvarakrïina, tác giả của Sàmïkhya-kàrikà, không như các nhà chú giải sau này đã tấn công chủ thuyết thừa nhận hiện hữu của một chủ tể vũ trụ, mà ông chỉ không bàn đến Thượng đế (Ìsùvara) mà thôi. Trong khi đó,

các nhà chú giải của Kàrikà lại tìm những lý do để phủ nhận sự hiện hữu của Ìsùvara; và như thế Sàmïkhya rõ ràng chỉ là một triết thuyết vô thần kể từ sau kỷ nguyên tây lịch trở đi.

Truyền thuyết lại cho rằng chủ trương vô thần của Sàmïkhya đã có một ảnh hưởng quyết định đối với Phật giáo. Truyền thuyết này dựa trên sự kiện rằng nơi Đản sinh của Phật, thành phố Kapilavastu, đã ám chỉ sự thừa nhận Kapila, sáng tổ của Sàmïkhya. Điều này có thể kiểm chứng, nếu người ta xác định được niên đại của Kapila.

Trái lại, theo ý kiến của Dasgupta7, chính quan điểm vô thần của Sàmïkhya là do bị ảnh hưởng của Phật giáo. Nếu thế, có lẽ ngay từ khởi thủy, Sàmïkhya đã chịu ảnh hưởng tuyệt đối duy thần của các Upanishads, nếu đó là chủ trương chính yếu của chúng chứ không phải do những luận giải về sau. Cho nên các bản văn Upanishads hậu kỳ, cũng như trong Bhagavat-Gìta, và các sử thi khác, như trong Purnïa, đều cho rằng Vedànta và Sàmïkhya không chống đối nhau, đó là một chứng cớ, mặc dù có giá trị tương đối. Rồi về sau, do ảnh hưởng của Kỳ Na giáo và Phật giáo mà Sàmïkhya từ bỏ quan điểm tuyệt đối hữu thần để đi theo khuynh hướng đa nguyên luận duy tâm và duy thực vô thần. Giải thuyết này tương đối có thể giải thích vì sao một vài người theo Sàmïkhya sau này, như Vijnõànabhiksïu, ở nửa cuối thế kỷ XVI, đã cố gắng phục hồi quan niệm hữu thần cho Sàmïkhya.

II. TRUYỀN THỪA VĂN HỌC

Một bài tụng trong SÙvetasùvatàra Upanishad8 có nhắc đến chữ kapila gây thành truyền thuyết theo đó Kapila, sáng tổ của Sàmïkhya cũng đã được tiên liệu. Nhưng kapila ở đây là một từ ngữ chỉ cho Hyranïya-garbha, kim thai, hay bào thai của vũ trụ. Mã Minh (Asùvaghosïa), trong Phật sở hành tán (Buddhacarita) cũng có đề cập đến Kapila và đồng hóa với Prajapatti, tổ phụ của thế giới. Kim Thất Thập luận9 của Tự Tại Hắc (Ìsùvarakrïsïnïa) nói rằng Kapila là một tiên nhân (rïsïi) thời khởi thủy từ hư không mà sinh. Những truyền thuyết có tính cách thần thoại này hiển nhiên được gợi hứng từ chữ kapila được nhắc đến trong SÙvetasùvatàra Upanishad như vừa kể.

Niên đại đích xác của Kapila, cho đến nay vẫn chưa dễ gì xác định. Nếu theo truyền thuyết, người ta chỉ có thể dự đoán niên đại đó không thể sau Phật.

Từ Kapila trở đi, sự truyền thừa của Sàmïkhya được Kim Thất Thập Luận phác họa như sau: Tối sơ, đấng đại tiên (muni, chỉ cho Kapila), do từ tâm mà đem Tối thượng cát tường trí nói cho Àsuri. Rồi Àsuri truyền lại cho Panõcasùikha, và Panõcasùikha quảng bá giáo nghĩa (tantra) này. Cuối cùng, truyền thừa đến Ìsùvarakrïsïnïa.

Về Àsuri, ngoài truyền thuyết, không có tài liệu xác chứng sự thực lịch sử. Kim thất thập luận nói, Kapila trải qua 3.000 năm thờ phượng thần linh, ba lần truyền đạo, và cuối cùng mới thâu nhận Àsuri làm môn đệ. Panõcasùikha được nhắc đến trong phẩm Giải thoát (Moksïa-àdharma) của Mahàbhàrata, theo đó, nguyên là dưỡng tử của một người con gái tên Kapilà của gia đình Àsura, lớn lên làm đồ đệ của Àsura và trở thành một học giả hữu danh. Tư tưởng Sàmïkhya của Panõcasùikha cũng được trình bày dưới một hình thức giản lược. Niên đại của Panõcasùikha được phỏng định trong khoảng 150-50 trước Tây lịch.

Tác phẩm căn bản của hệ phái này là Sàmïkhya-sùtra được cho là do chính Kapila viết, nhưng nay đã thất truyền. Sàmïkhya-sùtra hiện lưu truyền, cũng được gọi là Sàmïkhya-pravacanïa là một tác phẩm khoảng thế kỷ XIV, vì nhiều lý do cho thấy như vậy. Trước hết, phải đợi đến bản chú giải của Anirudha về tác phẩm này, được gọi là Anirudhavrïtti, xuất hiện vào khoảng thế kỷ XV, nhắc đến, từ đó mới được biết tới. Ngay cả Gunïaratna, thế kỷ XIV, nhà chú giải của Sïadïdarsanasamuccaya (Lục phái tập yếu), đề cập đến khá nhiều tác phẩm của Sàmïkhya, mà cũng không thấy nhắc đến Sàmïkhya-sùtra.

Tuy nhiên, hiện nay Sàmïkhya-sùtra vẫn là một tác phẩm hệ trọng của hệ phái này, ngang hàng với Sàmïkhya-kàrikaø của Ìsùvrakrïsïnïa. Sàmïkhya-sùtra, hay Sàmïkhya-pravacana, gồm tất cả 526 sùtras chia thành sáu quyển: I, gồm 164 sùtras; II, 47 sùtras; III, 84 sùtras; IV, 32 sùtras; V, 129 sùtras; và VI, 70 sùtras. Ba quyển đầu trình bày các chủ điểm học thuyết của Sàmïkhya; quyển IV về pháp môn tu tập; quyển V đối với các hệ phái khác; quyển VI, các nghi vấn liên hệ bản thể luận của Sàmïkhya.

Tác phẩm đầu tiên của Sàmïkhya có lẽ là Sàmïkhya-kàrikaø của Ìsùvarakrïsïnïa, khoảng thế kỷ II sau Tây lịch. Chú giải về tác phẩm này, có Sàmïkhya-kàrikà-bhàsya của Gaudïapàda, khoảng 640-690. Naràyanïatìrtha viết Candrikaø về bản chú giải này của Gaudïapàda. Vijnõànabhiksïu viết một tác phẩm về tinh yếu của Sàmïkhya: Sàmïkhya-sàra. Một tác phẩm khác, được nói là của Vijnõànabhiksïu, Pravacanabhàsïya, chú giải Sàmïkhya-pravacana, thì truyền thuyết lại cho là của Kapila. Vijnõànabhiksïu cũng viết Yogavàrtika, chú giải tác phẩm của Vyàsa (kh. 400 sau Tây lịch); bản này lại là chú giải của Yoga-sùtra của Patanõjali. Như vậy, các nhà Sàmïkhya hậu kỳ càng lúc càng tiến gần đến sự thực hiện việc sát nhập tư tưởng giữa hai hệ phái Sàmïkhya và Yoga.

III. HAI MƯƠI LĂM ĐẾ (Bản thể luận)

Sàmïkhya được coi như thành lập từ động từ căn khya với tiếp đầu ngữ nhấn mạnh sàmï, và do đó có thể hiểu Sàmïkhya như là một hệ phái chú trọng phân tích sưu khảo. Nguyên lai, động từ căn khya có nghĩa là "đếm số" và như vậy, ý nghĩa của sự suy tư khảo sát trong hệ phái này hàm tính chất phân tích. Tuy nhiên, vì sự phân tích của nó đối với vũ trụ thế giới căn cứ trên từng đơn vị, nên hệ phái này được hiểu như là một chủ thuyết phân tích bản thể của vũ trụ thành những con số. Các nhà Phật học Trung Hoa dịch "Sàmïkhya" thành "Số luận" cũng theo chiều hướng đó. Khuy Cơ, tác giả Thành Duy thức thuật ký, nói lại định nghĩa "Sàmïkhya" theo giải thích của Huyền Trang rằng: "Tiếng Phạn nói là Tăng khư (Sàmïkhya) đây dịch là "số", tức trí huệ số, tính đếm căn bản của các pháp mà lập danh, từ con số mà khởi luận, do đó gọi là "Số luận"10.

Từ ngữ "Sàmïkhya" cũng được đề cập đến trong SÙvetasùvatàra Upanishad, theo đó sự phân biệt (sàmïkhya) và tư duy (yoga) dẫn đến hiểu biết nguyên nhân (kàranïa) Thượng đế như là đấng thường trụ giữa những thường trụ (nityo nityànàmï), tâm thức giữa những tâm thức (cetanas cetanànàm), và do sau khi hiểu biết như vậy, người ta thoát khỏi tất cả mọi phiền trược (jnõàtavà devam mucyate sarvapàsùaih)11.

Mahàbhàratà định nghĩa như sau về "Sàmïkhya"12: hiệu lực (pramànam) của những khiếm khuyết (dosïànàm) và của những hữu đức (gunïànàm) một cách riêng biệt, được hiểu theo một ý nghĩa nào đó, đó là ý nghĩa của Sàmïkhya.

Nói một cách tổng quát, "Sàmïkhya" trước hết nên hiểu đó là "chánh tri thức"13, tri thức chân chính, và tri thức này được thể hiện bằng phân tích hay phân biệt như trường hợp mà SÙvetasùvatàra Upanishad đã sử dụng; phân tích và phân biệt này dẫn đến nhận thức có giá trị (pramànïa) giữa những gì được nói là khiếm khuyết hay bất xác (dosa) và những gì được nói là toàn vẹn hay chính xác (gunïa) trong căn nguyên của nhận thức, hiểu theo định nghĩa của Mahàbhàrata.

Sau hết, phải biết rằng căn bản cho phân tích và phân biệt là tính cách đa thù và sai biệt của hiện tượng giới, nghĩa là có thể phân loại vạn tượng theo từng đơn vị để dẫn chúng trở về với bản thể tối sơ, như giải thích của Huyền Trang.

Chúng ta đã biết phương pháp phân tích của hệ phái này cũng đã được ám chỉ cho Upanishad và Taittirìya vừa dẫn chứng ở trên là một trường hợp điển hình. Từ hai căn nguyên tối sơ, căn

bản vật chất (prakrïti) và căn bản tâm linh (purusïa) khi giao thiệp nhau dẫn đến lịch trình hiện tượng hóa của vạn hữu. Lịch trình này được phân tích thành 25 phạm trù, gọi là 25 đế. Dưới đây là lược đồ của chúng.

Tự tánh (prakrïti)

Đại (mahat) Ngã mạn (ahamkàra) Ngũ duy (tanmàtra) (Ý)

(Ngũ tri căn)

(Ngũ tác căn)

(Ngũ đại)

Thần ngã (purusïa)

Tất cả các phạm trù trong lược đồ trên được phân loại theo bốn tính chất: bản (mùla); biến dị (vikrïti) hay vyakta); vừa bản vừa biến dị; và phi bản phi biến dị. Phân loại này căn cứ theo Sàmïkhya-kàrikà của Ìsùvarakrïsïnïa14. Chúng cũng được giải thích theo tác phẩm này, và chúng ta dựa theo đó để trình bày.

1. Prakrïti, tự tánh, là nguyên nhân tối sơ hay căn bản (màla-karànïa) của vạn hữu, do đó không thể sinh ra từ một cái khác. Vì là nguyên nhân căn bản, nên nó được nói là bản (mùla-prakrïti). Vì không sinh ra từ một cái khác, nên không phải là biến dị (avyakta hay avikrïti).

2. Đại (mahat), ngã mạn (ahamïkàra), ngũ duy (tanmàtra): 7 phạm trù này phát sinh từ nguyên nhân tối sơ là Prakrïti, theo quá trình: Đại phát sinh từ tự tánh, do đó có tính chất biến dị, đồng thời cũng là nguyên nhân cho sự phát sinh của ngã mạn, nên cũng là bản. Cũng vậy, Ngã mạn sinh từ Đại, nên có tính chất biến dị, và đồng thời là nguyên nhân cho Ngũ duy nên cũng là bản. Ngũ duy sinh từ Ngã mạn, và là nguyên nhân của Ngũ đại, Ngũ tri căn, Ngũ tác căn và Ý, do đó nó vừa bản vừa biến dị.

3. Các phạm trù còn lại, 16 tất cả, Ngũ đại (bhùta), Ngũ tri căn (jnõànendriya), Ngũ tác căn (karmendriya) và Ý (manas), không là nguyên nhân cho một cái gì cả, nên chúng chỉ có tính chất biến dị.

4. Thần ngã (purusïa), nằm ngoài lịch trình hiện tượng hóa, không là nhân, cũng không do cái gì mà sinh, nên không phải là căn bản và cũng không có tính chất biến dị.

IV. THUYẾT NHÂN QUẢ

Lịch trình hiện tượng hóa của vạn hữu là mối dây liên hệ nhân quả từ những căn nguyên tối sơ dẫn đến vạn thù sai biệt. Triết gia khi chiêm nghiệm về bản thể của vạn hữu, hoặc nhìn chúng

trong một quá trình từ sinh thành đến hủy diệt, hoặc khảo sát chúng trong bản chất tồn tại dưới những tương quan có tính cách cơ giới.

Những quan điểm như thế thường dẫn đến hai thái độ khác nhau về liên hệ nhân quả. Hoặc tương quan nhân quả chỉ có ý nghĩa trong chiều dọc của sinh thành và hủy diệt. Hoặc tương quan đó chỉ là quan hệ cộng đồng tác dụng trong chiều ngang. Từ đó đi sâu vào chi tiết, người ta cảm giác những phức tạp mà chiều ngang hay chiều dọc không chỉ là những khía cạnh đơn thuần và cố định. Vũ trụ có thể xuất hiện từ một nguyên nhân hay hai nguyên nhân, nhưng ý nghĩa tồn tại của vạn hữu luôn luôn ở trong tư thế cộng đồng tác dụng. Tác dụng đó có thể là quan hệ dây chuyền của chiều dọc, nhưng những đa thù và sai biệt phải được khảo sát kỹ từ tương quan tác dụng theo quan hệ dây chuyền của chiều ngang. Dù nhìn theo chiều hướng nào, cái nhìn nguyên khởi vẫn có tầm mức quyết định. Cái nhìn nguyên khởi này, khi bắt đầu từ chiều dọc, người ta sẽ thấy quan hệ tất nhiên giữa vật liệu và ngôi nhà được xây cất cho biết tính cách sai biệt của nhân quả.

Nói cách khác, có hai thái độ khi nhìn vào quan hệ nhân quả. Nếu khảo sát vạn hữu trong chiều hướng nhân quả sai biệt (kàranïa-kàrya-bheda), ta đi đến chủ trương quả không có sẵn trong nhân, và lập thành thuyết Vô quả luận (asatkàrya-vàda). Ngược lại, khảo sát trên chiều hướng nhân quả vô biệt (kàranïa-kàrya-abheda), ta đạt đến thái độ coi như quả đã có sẵn trong nhân, và lập thành thuyết Hữu quả luận (satkàrya-vàda). Thái độ thứ nhất được đặc trưng nơi các nhà Thắng luận (Vaisùesika), và ta cũng có thể kể thêm những nhà Tiểu thừa Phật giáo. Thái độ thứ hai là chủ điểm của Sàmïkhya, và nhờ đó mà hệ phái này đã mô tả hợp lý về lịch trình hiện tượng hóa của mình.

Lập thuyết cho Hữu quả luận (satkàrya), Sàmïkhya-kàrikà đưa ra năm chứng cứ15:

1. Vì phi hữu tức phi nhân (asad-akaranïàt: vô bất khả tác cố): nếu quả (kàryà) không có trước hay có sẵn trong nhân (kàranïa), nó sẽ là cái phi hữu (asat), bất thực như lông rùa sừng thỏ, như hoa đốm giữa hư không. Vàcaspati, thế kỷ IX, nói: “Ngay dù với một trăm nghệ sĩ, cũng không thể trở thành màu vàng”16. Nghệ sĩ có thể tô màu vàng lên bức tranh của mình, màu vàng đó, dù là kết quả từ hành vi của nghệ sĩ đó, nhưng không phải là kết quả từ chính bản thân hay bản thể của người nghệ sĩ. Đối với ông, màu vàng (nìlam) là một phi hữu (asat). Sự hữu (sat) của màu vàng phải ở một nơi khác. Dù cả trăm nghệ sĩ cùng họp lại, cùng cộng đồng hợp tác, nhưng không thể vì vậy mà trở thành màu vàng.

2. Phải do nhân tố (upàdànagrahanïàt: tất tu thủ nhân cố): nhân tố hay thủ nhân (upàdàna) chỉ cho sự gắn bó mật thiết giữa quả với nhân. Quả chỉ là sự thể hiện hay phát hiện từ nhân tố.

3. Nếu không, mọi sự không hiện hữu (sarvasamïbhavà-bhàvàt: nhất thiết bất sinh cố): nếu quả không có sẵn trong nhân, tất cả mọi hiện hữu (sarvasamïbhava) đều chỉ là vô thể (abhàva) hay không tự tánh, và như vậy cũng có nghĩa là bất thực, không hiện hữu. Điều này cho thấy, trước khi xuất hiện, quả phải có sẵn trong nhân.

4. Vì là sở tác của năng tác nhân (sùaktasya sùakyakaranat: năng tác sở tác cố): đối với quả, nhân là khả năng sáng tạo (sùakta). Chỉ có nguyên nhân hữu hiệu mới có thể sáng tạo những gì đang tiềm ẩn trong nó. Như vậy, trước khi phát hiện, quả phải tiềm ẩn sẵn trong nhân của nó. Thành tạo chỉ là một cách hiện hóa, hay là phát hiện cái tiềm thế đó mà thôi. Nước không thể tạo ra sữa đặc; lau sạch không thể tạo ra áo quần; đất cát không thể tạo ra cơm hay dầu ăn.

5. Vì nhân có quả (karanïabhàvàt: tùy nhân hữu quả cố) : tùy theo nhân mà có quả. Quả là yếu tính của nhân tố và như vậy nó là một, đồng nhất, với nhân tố. Khi những trở ngại để thể hiện không còn nữa thì tự nhiên quả ấy phát sinh từ nhân của chính nó. Nhân và quả là những giai đoạn tiềm ẩn hay hiển hoạt của một quá trình. Áo quần tiềm ẩn trong vải, dầu ăn có trong những hạt có dầu, sữa đặc có từ sữa tươi. Quả có trước hay có sẵn trong nhân tố của chính nó.

V. TỰ TÁNH (PRAKRÏTI)

Lịch trình hiện tượng hóa chỉ diễn ra cho những biến thái của vật chất. Vật chất tối sơ hay nguyên chất (pradhàna) chính là tự tánh (prakrïti). SÙvetasùïïvatàra Upanishad định nghĩa pradhàna, thắng nhân, như là những gì có thể diệt tận (ksïara), đối ngược với hara, một biệt danh chỉ cho SÙiva, đấng từ đó mà vạn hữu xuất hiện, như là những gì bất diệt, bất tử (amrtàksara). SÙvetasùvatàra Upanishad cũng mô tả prakrïti như là màỳà17, vì đấng Đại chủ tể (mahesvara) sáng tạo vũ trụ như một nhà huyền thuật (màyin).

Trong lý thuyết nhân quả, Sàmïkhya đã chỉ rõ quả chỉ là sự biến thái và phát hiện của một nhân đã tiềm tàng quả trong nó. Prakrïti là nguyên chất tối sơ, là nguyên ủy của vật giới, của vũ trụ thế gian. Prakrïti, như đã thấy, vì là nguyên nhân và duy chỉ là nguyên nhân, nên có tính chất không biến dị, nó được gọi là phi biến dị (avyakta). Nguyên chất tối sơ này chỉ có thể biết được qua suy luận nhân quả, nghĩa là chỉ có thể nhận ra rằng tỉ lượng (anumàna). Nó cũng là nguyên lý vô tri, vô thức, nên là vật chất (jada). Và vì nó là một năng lực hoạt động vô hạn nên cũng được nói là hữu năng (sùakti).

Hiện tượng giới, vạn vật trong vũ trụ, bất kể vật chất hay tinh thần, tất cả phát hiện từ prakrïti, chúng là những gì có tính chất biến dị (vyakta), chỉ cho sự chi phối của sinh, trụ, dị và diệt. Nhưng prakrïti là nguyên nhân của tất cả, nó không sinh ra từ một nguyên nhân nào khác, độc lập, tuyệt đối, đơn nhất và trường tồn, Sàmïkhya-kàrikà18 nêu lên năm chứng cứ cho sự hiện hữu của Prakrïti.

1. Vì biệt loại hữu lượng (bhedànàmï parimanàt): Mọi vật trong thế gian, nếu được tạo ra, tất nhiên chúng phải bị hạn chế, nghĩa là có số lượng (parimàna). Nói cách khác, hiện hữu của vạn hữu được hạn lượng bằng số lượng của chúng. Tính cách hạn chế hay hạn lượng này muốn nói rằng, một vật này chỉ có thể phát xuất từ một hay nhiều sự vật nào đó như là nguyên nhân của nó. Hạn chế của cái lu đất là đất sét, nguyên nhân của nó. Như vậy, phải có một vật thể nào đó không bị hạn chế mới có thể là nguyên nhân của vạn hữu sai biệt này. Từ một bình đẳng tỉ lượng mà suy ra, ta bắt gặp vật thể tối sơ, vô hạn, vĩnh cửu, nguyên nhân cho tất cả; đó là prakrïti.

2. Vì đồng tánh (samanvdyàt): Những đồ được chế tác bằng đất, hình thức và công dụng của chúng bất đồng, nhưng chắc chắn là có cùng chất đất như nhau. Một khúc gỗ được xẻ thành nhiều mảnh để chế tác nhiều khí cụ cho nhiều công dụng khác nhau, nhưng vẫn cùng một bản chất gỗ. Cũng vậy, tất cả mọi biến dị trong lịch trình hiện tượng hóa đều có chung bản tính hỉ, ưu và ám, là ba tính chất của một prakrïti.

3. Vì hữu năng (kàryatah pravrïttehï): Mọi hiện hữu phải xuất hiện từ tiềm năng của chúng. Tiềm năng của lu nước là đất sét. Trong lịch trình hiện tượng hóa cũng vậy, vạn hữu tìm thấy tiềm năng của chúng nơi prakrïti.

4. Vì nhân quả sai biệt (kàranïa-kàrya-vibhagàt): Quả và nhân là những sự thể khác biệt. Đất sét và lu đất, cùng tính chất nhưng không cùng hình tướng. Quả là hiện thể và nhân là tiềm thể của một quá trình. Thế giới hiện thực này phải bắt nguồn từ một nguyên nhân không cùng hình thái hiện tượng của nó. Cố nhiên, nguyên nhân này chính là prakrïti.

5. Vì biến tướng vô biệt (avibhàgàt vaisùvarùpyasya): Vì không có sự sai biệt của biến tướng, của trạng thái hoàn toàn hồn nhiên. Khi thế giới hiện thực này hoàn toàn hủy diệt, nó trở lại trạng thái hồn nhiên, được gọi là biến tướng vô biệt, nghĩa là tướng phổ biến không sai biệt. Rồi khi thế giới tái sinh, từ trạng thái hồn nhiên ấy, thế giới hiện thực bước vào lịch trình hiện tượng hóa. Prakrïti là trạng thái hồn nhiên đó.

Các luận chứng trên đây, như đã thấy, chúng diễn ra theo một bình đẳng tỉ lượng (anumàna), nghĩa là suy luận từ quả hiện hữu trong thế giới hiện thực đi lần lên đến nguyên nhân tối sơ của chúng. Cứ theo chiều hướng của một bình đẳng tỉ lượng như vậy, ta có thể bắt gặp mô tả của Maitràyanìya Upanishad 19:

"Quả vậy, thoạt kỳ thủy, thế giới này duy chỉ là bóng tối. Cái đó ở trong nguyên lý tối cao. Khi bị kích thích bởi nguyên lý tối cao, nó chuyển động thành sai biệt. Quả vậy, hình thái đó là sự ham muốn. Khi sự ham muốn đó bị kích thích, nó chuyển động thành sai biệt. Quả vậy, đó là hình thái của hữu chất".

Mô tả này hàm ngụ ba phẩm tính (tri-gunïa) trong Prakrïti.

SÙvetasùvatàra Upanishad mô tả sự sáng tạo vũ trụ của Ìsvara20: "Ngài, sau khi khởi sự các công tác của mình kết hợp với ba phẩm tính, phân phối mọi hiện hữu. Khi ba phẩm tính này vắng mặt, công tác đã thực hiện của ngài trở thành hủy diệt, và trong sự hủy diệt của công tác ấy, ngài tiếp tục quá trình sáng tạo khác."

Cả hai bản kinh đều mô tả quá trình sinh thành và hủy diệt của hiện tượng giới, mà nơi Sàmïkhya, đó là quan hệ tồn tại và hỗ tương tác dụng của ba gunïa. Nếu chúng ở trong trạng thái quân bình, hiện tượng giới không hiện hữu hay hủy diệt để trở lại nguyên thủy. Khi chúng không ở trong trạng thái quân bình, lịch trình hiện tượng hóa của vũ trụ thế giới diễn ra. Lịch trình này, chi tiết sẽ đề cập sau, được Sàmïkhya-pravacana-sùtra21 mô tả:

"Prakrïti là trạng thái quân bình của sattvan rajas và tamas. Từ Prakrïti chuyển động thành mahat; từ mahat thành ahamïkàra; từ ahamïkàra thành 5 tanmàtra, hai bộ indriya; từ tanmàtra thành 5 bhùta".

Về ý nghĩa của ba gunïa, Sàmïkhya-kàrikà XII-XIII nói:

"Hỉ (prìti), ưu (aprìti) và ám (visïàda) là tự thể (àtmaka); chiếu (prakàsùa), động (pravrïtti) và phược (niyama) là mục đích (artha); chúng hỗ tương nhiếp phục, chi trì, sinh khởi và cộng tác"22.

"Sattva được nói là nhẹ và sáng; rajas, trì và động; tamas, trọng và phú. Chúng cùng tác dụng cho một mục đích duy nhất, như một ngọn đèn"23.

Theo mô tả này, sattva, hỉ, là thực tại hay thực thể chịu trách nhiệm về sự phát hiện của đối tượng trong ý thức. Nó là yếu tố khoái lạc hay gây ra khoái lạc. Tướng dạng của nó là trôi nổi bồng bềnh, nhẹ nhàng (laghu: khinh) và sáng láng, chiếu rọi (prakàsùaka: quang). Quan năng của ánh sáng, sức phản xạ, chiều hướng thượng, hạnh phúc, như ý, ân huệ, tất cả đều do sattva. Nó có màu trắng.

Rajas, ưu, là kích chất, là sự ham muốn, là nguyên lý vọng động. Rajas tạo ra đau khổ. Hậu quả của nó là sự cuồng bạo. Đó là động lực tình cảm (cala: động) và khích tố (uapasïtanbhake: trì). Rajas màu đỏ.

Tamas, ám, bóng tối, là nguyên lý trì hoạt, tức hoạt động trì trệ, u mê, không nhuệ khí. Nó gây ra trạng thái vô cảm, hờ hững, vô minh, uể oải, ngơ ngác, tiêu cực, thụ động, là hậu quả của tamas. Nó là sức nặng (guru: trọng) và bao bọc (varanïaka: phú) và do đó trái với sattva. Tamas cũng trái với rajas vì sự hoạt động không ngừng của gunïa này. Tamas màu đen.

Chú giải của Vàcaspati cho Kàrikà XII trên đây, về những hỗ tương của ba gunïa, theo đó: (a) hỗ tương nhiếp phục, chúng liên hệ với nhau mật thiết cho đến khi một gunïa này thắng thế cho mục

đích thì các gunïa khác ẩn phục; (b) hỗ tương chi trì, vì tác dụng của một gunïa này được hỗ trợ bởi các gunïa kia; (c) hỗ tương sinh khởi, khi một gunïa này tạo ra những kết quả của chính nó phải dựa trên các gunïa kia, và sinh khởi ở đây được hiểu như là hiến thái; cuối cùng, (d) hỗ tương cộng tác, chúng cùng hỗ tương quan hệ chứ không hiện hữu riêng rẽ. Ngọn đèn trong Kàrikà XIII mô tả những quan hệ hỗ tương của chúng: cũng như dầu phụng, tim bấc và ánh sáng của một ngọn đèn, cả ba cùng hỗ tương quan hệ tạo ra ánh sáng cho mục đích là chiếu sáng.

Quan hệ của ba gunïa này cũng có thể mô tả một cách thi vị như tâm trạng của một người đang yêu. Tâm trạng đó là sattva, khi anh chàng cảm giác hoan lạc trong tình yêu; nó là rajas, khi chàng say mê săn đuổi và chinh phục người yêu không ngừng; và nó là tamas, sự mù quáng của anh chàng khi đeo đuổi người yêu. Hoài vọng, rồi thất vọng, rồi mù quáng; hay hoan lạc, rồi đau khổ, rồi mất tinh thần, uể oải, hờ hững. Những tâm trạng này liên tục quay cuồng, biến chuyển, gây thành một tấn tuồng yêu đương sôi nổi. Nhà thơ Rasalìna mô tả tình yêu đó như là những phẩm tính gunïa, rằng: đôi mắt của người yêu vừa trắng, vừa đỏ vừa u tối, và vừa cả rượu ngon, độc tố và độc dược, mà hậu quả là khi những thứ đó xuyên qua trái tim tình nhân sẽ làm cho anh chàng hiểu được thế nào là sức sống, cơn hấp hối, lười biếng và sự ngừng đọng của chết chóc. Bởi vì, sattva màu trắng như rượu ngọt và mang lại hoan lạc của tình yêu; rajas, màu đỏ, như độc tố, gây ra đau khổ; tamas, màu đen u tối, như độc dược gây ra chết chóc, vô thức.

Ìsvarakrïïạsïnïa nói: “Chúng ta cúi đầu trước prakrïtị trắng, đỏ và đen, một người mẹ tự dưng mà có, một vú nuôi, một nơi chất chứa mọi sinh thành.”

VI. PURUSÏA: THẦN NGÃ

Prakrïti như một con dê cái ba màu: trắng, đỏ và đen, sinh ra một đàn dê con. Trong khi đó, purusïa như một con dê đực đang đứng ăn cỏ. Nó là một con dê đực cô đơn, nhưng thong dong hưởng thụ những gì mà nó thích. Nó là một kẻ bàng quan, nhưng lại can thiệp vào sự sáng tạo của con dê cái.

Định nghĩa về purusïa, Sàmïkhya-kàrikà24 nói:

“Và vì trái ngược với prakrïti, nên purusïa là chứng nghĩa (sàksitva), là kẻ độc tồn (kaivalya), trung trực (màdhyasthya), kiến giả (drsïtïrïtva), phi tác giả (akartrbïhàva), trái ngược với prakrïti, bởi vì purusïa không có ba gunïa”.

Nhưng con dê đực không có ba màu như con dê cái mà chúng ta dẫn trong SÙvetasùvatàra Upanishad ở trên. Nó là chứng nhân, như con dê đực đứng nhìn đàn con của nó mà không dự phần nuôi dưỡng. Nó là kẻ độc tồn, vì ở ngoài lịch trình hiện tượng hóa, như con dê đực không tham dự việc thai nghén và sinh đẻ. Nó là trung thực, bởi vì prakrïti với ba gunïa có co duỗi, trái lại purusïa lúc nào cũng rất thẳng. Nó là kiến giả, và phi tác giả, cũng được giải thích tương tợ, theo trường hợp con dê đực và suy diễn.

Purusïa và prakrïti cũng được ví dụ như một người què và một người mù. Purusïa, nguyên lý tâm linh tối cao, nhưng là một nguyên lý không hoạt động, như một người què, có mắt nhưng không thể đi được. Trái lại, prakrïti, nguyên lý vật chất tối cao, như người mù, tuy có hai chân mà không cũng không thể đi được. Cả hai hợp tác, người mù cõng người què, và người què chỉ đường. Thế là diễn ra lịch trình hiện tượng hóa.

Cũng như prakrïti, purusïa là nguyên lý tối cao không thể trực giác hay tri giác đến được, mà phải bằng vào suy luận. Sàmïkhya-kàrikà25 dẫn năm chứng cứ cho suy luận về hiện hữu của purusïa:

1. Vì tụ tập là vì cái khác (sanïghàtaparàrthartvàt: tụ tập vị tha cố): chứng cứ mục đích luận. Sự vật được tạo ra là nhắm đến một mục đích nào đó. Người ta bện cỏ thành chiếu, vì hướng đến chủ đích ngồi. Màn kịch được trình diễn cũng nhắm mục đích phục vụ cho sự thưởng thức của khán giả. Cũng vậy, thế giới hiện thực này xuất hiện phải nhắm đến một mục đích nào đó. Khán giả của màn kịch, sự thưởng thức của họ, là nguyên nhân cứu cánh cho màn kịch đang trình diễn. Purusïa là khán giả để cho các đào kép, diễn viên gồm prakrïti và các phạm trù kia xuất hiện thành hiện tượng giới: sự thỏa mãn các cứu cánh của purusïa là nguyên nhân xuất hiện của prakrïti và ba trạng thái dị biệt26.

2. Vì khác với ba gunïa (trigunïàdiviparyayàt: dị tam đức). Chú giải chứng cứ này, Vàcaspati nói: với mục đích vì kẻ khác, chúng ta chỉ có thể suy luận từ một tụ tập này đến tụ tập khác, thành ra bất tận. Muốn tránh tính cách suy luận vô cùng này, phải chấp nhận sự hiện hữu của một purusïa. Nói rộng hơn, khi nhìn thấy thế giới vật chất, kể cả nội giới và ngoại giới, chúng ta biết rằng tất cả nhằm phục vụ cho sự thỏa mãn của cái tôi (ahamïkàra), nhưng thật ra, đó cũng chỉ là biến thái từ ba gunïa. Muốn tránh khỏi lý luận không đạt đến một kết luận cuối cùng, phải chấp nhận purusïa như là một nguyên lý khác biệt ba gunïa đó. Điều này có nghĩa rằng, tất cả mọi sự vật đều được kết cấu bằng ba gunïa, và do đó, xét theo khía cạnh luận lý, người ta phải thấy có sự hiện hữu của purusïa không có các tính chất gunïa, để làm chứng nhân cho các gunïa đó và đồng thời vượt lên chúng.

3. Vì là sở y (adhisïtïhànàt): Ba gunïa là những phẩm tính vô tri giác. Hiện tượng giới phải được thống nhất dưới sự chứng kiến của một chứng nhân sáng suốt. Mọi nhận thức đều giả thiết sự hiện hữu của một bản ngã. Bản ngã là nền tảng (adhisïtïhàna) của tất cả nhận thức thường nghiệm. Nhưng bản ngã trong tri thức thường nghiệm dưới khái niệm về một cái tôi ấy cũng chỉ là một biến thái có nguồn gốc trong nguyên chất tối sơ. Do đó, phải chấp nhận purusïa là sở y tối hậu của tất cả thế giới hiện thực, bao gồm cả tinh thần lẫn vật chất.

4. Vì là người hưởng thụ (bhaktrïbhàvàt). Prakrïti vô tri, không thể có kinh nghiệm về những sự vật do nó tạo thành. Như vậy phải có một tâm lý, tâm linh, trí tuệ, để kinh nghiệm những gì được sáng tạo từ prakrïti đó. Prakrïti chỉ là đối tượng của hưởng thụ, là thực khách (bhoktà). Tất cả mọi sự vật, bởi vì đều mang những tính chất của các gunïa, nên thảy đều có tính chất hoặc sung sướng, hoặc đau khổ, hoặc hờ hững. Tất cả những tính chất đó chỉ có ý nghĩa khi nào có một nguyên lý tâm linh, trí tuệ, kinh nghiệm đến.

5. Vì là độc ly (kaivalyàrthapravrïtïtïehï): chúng ta sống trong thế giới, bị trói buộc trong đau khổ, và tìm cách giải thoát. Khi giải thoát ra khỏi mọi phiền trược của thế gian, ta sẽ là kẻ độc nhất, độc lập, độc ly, đứng ngoài mọi biến thái và biến chuyển. Ta hay kẻ đó phải là purusïa. Ước vọng giải thoát cho biết có kẻ giải thoát. Kẻ đó là purusïa.

Purusïa như vậy được khám phá như là một nguyên lý tâm linh, một căn nguyên khác biệt căn nguyên nhất thể. Nhưng, purusïa đó là nhất thể hay phức thể, nghĩa là tất cả cùng từ một purusïa duy nhất, hay có sự hiện hữu của nhiều purusïa? Sàmïkhya-kàrikà chứng minh với năm lý do, rằng purusïa là phức thể:

1. Vì là căn nguyên sai biệt cho sinh tử (janamaranïa karanànàm pratiniyamàt: sinh tử biệt căn cố): trong hiện tượng giới, kẻ này sống rồi kẻ kia chết, và cũng chính kẻ đó, nay chết đây và sinh nơi kia, rồi lại từ nơi kia chết đi mà thác sinh nơi khác nữa. Sống và chết tiếp nối liên tục như vậy, với vô số loài người và loài vật như vậy, tất nhiên không phải chỉ có một linh hồn (jìvàtman). Nhưng nếu purusïa là nhất thể, chỉ có một, thì sự sống và sự chết của một người này sẽ cũng có nghĩa là sự sống và sự chết của tất cả những người khác. Và rồi, mọi kinh nghiệm đau khổ, khoái lạc của một người này cũng sẽ phải là tất cả. Như vậy, purusïa phải là phức thể (purusïabahutvam: các ngã).

2. Vì tác sự bất cộng (ayugapat pravrïttehï): nếu purusïa chỉ có một, sự sa đọa của người này cũng là sự sa đọa của tất cả, và giải thoát của một người là giải thoát của tất cả. Và rồi, một người hoạt động, tất cả cùng hoạt động. Nhưng thực tế không phải vậy, có người hoạt động thì cũng có những người khác lúc đó không hoạt động.

3. Vì dị biệt ba đức (traigunïyaviparyayàt: tam đức dị biệt cố): Trong tình trạng giải thoát, không cần phải giả thiết có nhiều purusïa, bởi vì, nếu có nhiều thì cũng chỉ khác nhau về số lượng, trong khi đó tất cả đều ở ngoài ba gunïa. Nhưng trong trường hợp sa đọa, số lượng dĩ nhiên phải được giả thiết là nhiều, mà về phẩm tính, trong trường hợp này thì sattva trổi vượt mà trong trường hợp kia thì rajas trổi vượt hay trong trường hợp khác nữa tamas trổi vượt. Như vậy, về số lượng cũng như về phẩm tính, không thể tất cả chỉ là một như nhau. Vậy, purusïa phải là phức thể.

Vàcaspati chú giải Kàrikaø về các chứng cứ này, kết luận rằng sự giả thiết về phức thể không có gì khó khăn, bởi vì thừa nhận có hai nguyên lý căn bản và tối sơ như vừa thấy, Sàmïkhya được đặc trưng như là một chủ thuyết lưỡng nguyên.

VII. Ý NGHĨA HIỆP TÁC (Hiện tượng luận)

Có hai thái độ mà một triết gia có thể lựa chọn khi muốn khảo sát về căn nguyên và xuất hiện của vũ trụ. Nếu từ một thái độ tri thức thuần túy, ông có thể chiêm nghiệm bản chất tồn tại của hiện tượng giới, từ đó dễ dàng khám phá một nguyên lý nhất thống của chúng, chi phối và điều hành tất cả những vạn thù sai biệt. Thái độ này thông thường dẫn đến một nhất nguyên luận. Đằng khác, ông cũng có thể chiêm nghiệm sự tồn tại của hiện tượng giới từ thân phận đau khổ của mình, và cảm giác những áp bức và hạn chế của vũ trụ vật chất; giải thoát đối với ông bây giờ có một ý nghĩa hệ trọng: nó là sự giải thoát những ràng buộc của tinh thần đối với vật chất. Như thế, từ kinh nghiệm chủ quan về đau khổ, ông nhìn thấy căn nguyên của vũ trụ trên một thái độ lưỡng nguyên trong trường hợp của một nhà Sàmïkhya của chúng ta ở đây.

Prakrïti là nguyên lý vật chất tối sơ, có khả năng linh hoạt không ngừng. Nó là một con dê cái mà nhiệm vụ là sinh sản. Trong khi đó, purusïa là một nguyên lý tâm linh, mà đích điểm của nó là sự hưởng thụ, và thong dong tự tại. Trước những đau khổ bức bách và những trói buộc của hiện tượng, một nhà Sàmïkhya có thể tự hỏi: đau khổ này bởi đâu mà có? Cũng như một người đau khổ và tuyệt vọng vì tình yêu, y thấy rõ ý nghĩa của ràng buộc và đau khổ, và chấm dứt những đau khổ tuyệt vọng đó có nghĩa là tách rời khỏi sức hấp dẫn của người yêu. Cũng vậy, giải thoát khỏi sự khổ của thế gian tức là trả purusïa về trạng thái nguyên sơ của nó. Đau khổ do tình yêu có thể giải trừ bằng sự dứt khoát phân ly giữa hai ngýời mà không còn luyến tiếc. Cũng vậy, giải thoát đau khổ thế gian có nghĩa là trực nhận được đầu mối của lưỡng nguyên. Đau khổ là vì cảm giác “tuy hai mà một”. Bởi không thấy đây và đó là hai, cho nên “vì chàng thân thiếp lẻ loi” mà cũng “vì chàng (cho nên) lệ thiếp nhỏ đôi một mình”.

Cũng vậy, một nhà Sàmïkhya có thể tự hỏi: vì sao có sự hiệp tác giữa purusïa và prakrïti để từ đó phát sinh thế giới hiện thực này? Và sự hiệp tác đó diễn ra như thế nào?

Phần chú giải Kim Thất Thập luận27, khi giới thiệu khởi điểm của lịch trình hiện tượng hóa, đã tự đặt ra câu hỏi thứ nhất. Và kế đó, trình bày trả lời của Kàrikà: “Thần ngã vì để thấy tự tánh, và tự tánh vì sự độc tồn của thần ngã, do đó có sự hiệp nhất. Như người què và người mù cùng hiệp nhất; và do sự hiệp nhất đó mà thế giới hiện hành”28.

Chú giải cho Kàrikà này, về ý nghĩa “vì sự độc tồn của thần ngã”, Vàcaspati nói: Purusïa, trong khi hiệp nhất với prakrïti, tưởng rằng ba loại khổ là của chính mình; và từ sự tự trói buộc đó, nó đi tìm sự giải thoát và độc tồn; sự độc tồn này do phân biệt giữa purusïa và ba gunïa; sự phân

biệt này không thể có nếu không có prakrïti. Theo giải thích đó, purusïa trong hai trường hợp, hoặc tự trói hoặc tìm cách cởi trói, thảy đều phải hiệp tác với prakrïti.

Tản văn của Kim Thất Thập luận29 chú giải Kàrikà cũng nói tương tợ: Purusïa vì mục đích thấy (darsùanàrtham), nghĩa là vì mục đích muốn hưởng thụ khoái lạc thế gian, cho nên đến để hiệp nhất với purusïa. Đằng khác, prakrïti vì sự độc tồn (kaivakyàrtham) của purusïa khốn khổ đó, vốn là cái có khả năng tri kiến đó, mà hiệp tác với purusïa.

Sự hiệp nhất, nguyên Phạn văn nói là "samyoga", không chỉ cho ý nghĩa hiệp nhất của nước và sữa, mà chỉ hàm ý như là tính cách tương ứng mật thiết, sự ràng buộc chặt chẽ giữa hai cái để cùng hiệp tác. Thí dụ chính xác cho ý nghĩa hiệp nhất này có thể là sự phản chiếu giữa cảnh vật và mặt kính. Rõ ràng hơn nữa, đó là sự hiệp nhất và hiệp tác của một người què và một người mù.

Kàrikà 20 trước đó cũng đã giải thích ý nghĩa hiệp nhất giữa các gunïa của prakrïti và purusïa: Như thế, từ sự hiệp nhất này, cái biến thái vô tri xuất hiện như là hữu tri; và tương tợ, từ hoạt tính thực sự tùy thuộc các phẩm tính, purusïa, vốn là trung dung, xuất hiện như là hoạt tính. Ý nghĩa kàrikà này có thể hiểu theo bản dịch chữ Hán như sau30: Vì ba gunïa hiệp với purusïa cho nên cái vô tri giống cái hữu tri. Vì ba gunïa vốn năng tác, trung thực như tác giả.

Theo tản văn của Kim Thất Thập luận31, Kàrikà vừa dẫn muốn giải quyết hai trường hợp trái ngược: thứ nhất, nếu purusïa không phải là tác giả, thì quyết ý do ai? Nghĩa là, khi muốn tu tập để xa lìa những xấu xa, thành tựu ý nguyện, ai là người tạo ra quyết ý đó; và thứ hai, nếu ba gunïa đưa ra quyết ý đó, vậy nó là cái hữu trí, hữu tri, và như vậy trái với những điều đã nói trước. Trả lời cho mâu thuẫn thứ nhất, Kàrikaø muốn nói rằng ba gunïa vô tri và năng tác; purusïa hữu tri và phi tác; do sự tương ứng của cả hai mà ba gunïa có vẻ như là hữu tri. Cũng như đồ nung, nếu tương ưng với lửa thì nóng, tương ưng với nước thì lạnh. Cũng vậy, ba gunïa cùng với tri giả tương ưng cho nên nó trở thành hữu trí và có thực hiện quyết ý. Trả lời mâu thuẫn thứ hai, tản văn chú giải đưa ra một thí dụ: Như một người Bà la môn đi lầm giữa một bọn giặc cướp. Mặc dù không phải là cướp, nhưng ông vẫn bị gọi là kẻ cướp. Ngã cũng vậy, vì đi theo tác giả cho nên nó được coi như là tác giả.

Bởi vì purusïa là nguyên lý tâm linh, bất động, không tạo tác, do đó, dù hiệp nhất với prakrïti, nguyên lý vật chất, năng động, vẫn không trở thành là một, đồng nhất thể. Sự hiệp nhất như vậy chỉ có nghĩa là sự phối hợp giả tạo, tạm bợ của hai nguyên lý độc lập và biệt lập. Đó là sự hiệp nhất được hiểu theo nghĩa "tương tợ tương ưng" (samyogàbhàsa). Giải thích như vậy, nếu xét theo bản chất của purusïa và prakrïti mà Sàmïkhya quan niệm, không thể không gây ra thắc mắc. Trong hai trường hợp, hoặc hiệp tác cho mục đích hưởng thụ (darsùanàrtham), hoặc hiệp tác cho mục đích độc tồn (kaivakyàrtham), trường hợp nào cũng chứa sẵn một nan giải. Trong mục tiêu hưởng thụ của mình, bằng cách nào mà purusïa có thể tiến sát lại prakrïti với bản chất không hoạt động của nó? Trong mục tiêu độc tồn của nó, purusïa bằng cách nào để có thể tách rời khỏi các guṇa?

Tản văn của Kim Thất Thập luận (chú giải Kàrikà 21 đã dẫn) hình như có ngụ ý giải quyết hai trường hợp thắc mắc này. Có hai thí dụ được nêu ra để giải thích. Thí dụ thứ nhất, không có trong Kàrikaø đã dẫn. Hiệp nhất giữa purusïa và prakrïti được thí dụ như là giữa một quốc vương và một thần dân. Quốc vương nghĩ: ta phải sai khiến người đó, tức thì người đó đến để quốc vương sai khiến; đây là sự hiệp nhất từ quốc vương xảy ra cho thần dân. Ngược lại, thần dân kia nghĩ rằng, quốc vương hãy nên buông tha ta; đây là sự hiệp nhất từ thần dân đến quốc vương. Trong trường hợp thứ nhất, quốc vương như là purusïa, ngồi yên, không hoạt động, bởi vì ý nghĩa của nhà vua tạo ra hoạt động của thần dân. Trường hợp thứ hai, thần dân là purusïa, và ý muốn của y là hành động của nhà vua. Trong cả hai trường hợp, purusïa vẫn là nguyên lý tinh thần không hoạt động.

Thí dụ thứ hai, được nói đến trong chính Kàrikaø, và đây là thí dụ lừng danh về sự hiệp tác giữa purusïa và prakrïti của Sàmïkhya mỗi khi người ta nói đến chúng. Tản văn Kim Thất Thập luận mô tả chi tiết thí dụ này. Một đoàn lữ hành đi qua xứ Ujjana bị giặc cướp, phân tán nhau bỏ chạy, và bỏ lại một người què, một người mù. Người què ngồi yên một chỗ. Người mù chạy quờ quạng. Người què nhìn thấy, hỏi: Ông là ai? Người mù đáp: Tôi là một người mù từ trong bụng mẹ, vì không thấy đường đi nên chạy quờ quạng; còn ông là ai? Người què đáp: Tôi là một người què từ trong bụng mẹ, thấy được đường đi mà không thể đi được. Rồi cả hai đề nghị hiệp tác. Và cuối cùng, cả hai cùng đi đến đích. Tản văn đó còn nêu lên một thí dụ thứ ba: do sự giao hiệp giữa một người con trai và một người con gái mà sinh con đẻ cháu.

Ở đây, chúng ta hãy lặp lại hai thắc mắc trên, rồi phối hợp các thí dụ vừa dẫn, để thử đưa ra một giải thích tạm thời. Purusïa, như đã nói, là nguyên lý tâm linh căn bản, không hoạt động, trong tình trạng nguyên ủy tách ngoài prakrïti, cố nhiên là vĩnh viễn tách ngoài. Nhưng làm thế nào để tiến sát lại gần prakrïti? Và cũng với bản chất đó, khi nó hiệp nhất với prakrïti cố nhiên vĩnh viễn hiệp nhất không thể tách rời? Các thí dụ đều ngụ ý chủ động về ý chí là purusïa nhưng chủ động về hành động là prakrïti. Do đó, tiến sát hay tách xa, tất cả đều do prakrïti thực hiện chứ không phải do purusïa. Các thắc mắc hình như không xác đáng.

Nhưng còn một thắc mắc cuối: nếu, sau khi đã giải thoát trở lại tình trạng nguyên ủy, thì cũng như trước kia nó đã từng như vậy, và do đó người ta có quyền hy vọng một lúc nào đó, purusïa nổi hứng phát biểu ý chí, và prakrïti thực hiện ý chí đó bằng cách tiến sát lại để hiệp nhất và hiệp tác với purusïa: một trường lịch sử của đau khổ lại bắt đầu, và giải thoát như vậy có nghĩa lý gì? Hình như không thấy Sàmïkhya dự liệu thắc mắc này. Tuy nhiên, cứ suy luận theo hiểu biết thông tục, với kinh nghiệm vô số về những đau khổ đã trải qua, như một người đã từng kinh sợ về nỗi khổ ngục tù, có lẽ không bao giờ hứng khởi tâm niệm thực hiện những gì có thể tái diễn ngục tù nữa. Tuy nhiên, xác đáng hơn, ý nghĩa giải thoát của Sàmïkhya cũng ám chỉ một giải thích. Khi đề cập vấn đề liên hệ, chúng ta sẽ thấy nó tự giải thích như thế nào.

VIII. LỊCH TRÌNH HIỆN TƯỢNG HÓA

Trước khi xét đến lịch trình hiện tượng hóa từ hai nguyên lý tối sơ căn bản, chúng ta nên nhớ lại bốn trường hợp của bản tánh (mùla-prakrïti) và biến dị (vikrïti) đã nói trước đây. Nay nhắc lại chúng dưới một lược đồ tổng quát:

1. Chỉ bản tánh: Tự tánh (prakrïti)

2. Chỉ biến dị: 5 đại (bhùta) và 11 căn (indriya)

3. Vừa bản vừa biến: Đại (mahat), ngã mạn (ahamïkàra) và 5 duy (tanmàtra)

4. Phi bản biến: Thần ngã (purusïa).

Ý nghĩa của tự tánh và biến dị (vikrïti) được giải thích như sau, theo Kàrikà 10: “Biến dị là những gì hữu nhân (hetumat), vô thường (anitya), không phổ biến (avyàpin), hữu sự (sakrïya), nhiều (aneka), y (àsùrita), một (linïga), hữu phần (sàvayava), thuộc tha (paratantra). Phi biến dị thì trái lại”32. Trong đó, phi biến (avikrïti) cũng là tự tánh.

Nói là hữu nhân bởi vì, từ đại (mahat) cho đến 5 đại (bhùta) đều có chúng. Mahat lấy prakrïti làm nhân. Nói là vô thường, vì như mahat sinh ra từ prakrïti, có sinh tất không có thường. Không phổ biến, vì chỉ có prakrïti và purusïa mới phổ biến khắp mọi nơi, ngoài ra, từ mahat trở xuống, tất cả đều bị hạn chế bởi không gian. Hữu sự, hiện tượng giới có co giãn có công dụng của chúng.

Nhiều hiện tượng giới phức tạp, vạn thù sai biệt, trong khi tự tánh duy chỉ có một. Y tha, như mahat nương vào prakrïti mà tồn tại, ahamïkàra nương vào mahat mà tồn tại, còn prakrïti không nương tựa vào đâu cả. Một, tiềm ẩn, bởi vì hiện tượng giới có luân chuyển thì chúng hiển lộ và khi lui về tiềm ẩn chúng trở lại với prakrïti không hiển lộ nữa. Hữu phần, vì hiện tượng giới bị cắt xén phân chia. Thuộc tha, hiện tượng giới lệ thuộc vào nhân của chúng, như con lệ thuộc cha mà có.

Trên đây là 9 đặc tính của 23 đế phát sinh từ prakrïti, và trái ngược lại là 9 đặc tính của prakrïti.

Trong lịch trình hiện tượng hóa, sản phẩm đầu tiên phát sinh từ prakrïti là đại (mahat). Như vậy, prakrïti, vì là nguyên nhân tối sơ, nên cũng được gọi là thắng nhân (pradhàna), cũng được gọi là Brahman, hay chúng trì (bahudhàtman); Đại (mahat) cũng được gọi là giác (buddhi) hay tưởng (samïvitti), biến mãn, trí (mati), huệ (prajnõà). Từ đại (mahat) phát sinh ngã mạn (ahamïkàra). Từ ngã mạn phát sinh 16 đế: 5 duy, 5 tri căn, 5 tác căn và ý. Trong đó, 5 duy phát sinh 5 đại (bhùta). Hiện tượng bao gồm trong 23 phạm trù này.

Sở dĩ mahat cũng được nói là buddhi, bởi vì nó có tác dụng phân biệt33. Nhưng vốn phát sinh từ prakrïti, nên bản chất của nó là vật chất, trong đó phản chiếu purusïa. Với ba gunïa, mahat có bốn phần thuộc sattva hay hỉ, những yếu tố của hướng thượng, và bốn phần của tamas hay ám, hướng hạ. Nếu sattva thắng thế, trấn áp được tamas, bấy giờ có sự hỉ lạc. Trái lại là trường hợp tamas thắng thế34. Ngã mạn (ahamïkàra) là khái niệm về một cái “tôi” chủ thể35, khi buddhi thể hiện thành cảm quan hay tri giác. Ahamïkàra hoạt động dưới ba trường hợp, tùy theo sự thắng thế của một trong ba gunïa:

1. Khi sattva thắng thế, nó được gọi là tát đỏa chủng (vaikàrika, hay sattvika). Nghĩa là, do sự thắng thế của hỉ nơi buddhi, trấn áp ưu và ám. Ahamïkàra được sinh ra từ loại đó sẽ làm phát sinh 11 căn: y, 5 tri căn và 5 tác căn, vì trong những căn này, yếu tố hỉ nổi bật.

2. Khi tamas hay ám trong buddhi thắng thế, ahamïkàra phát sinh từ trường hợp này nó sẽ làm nảy sinh 5 duy và 5 đại, bởi vì trong 5 duy và 5 đại này người ta thấy yếu tố si ám nổi bật.

3. Trong trường hợp rajas thắng thế, ahamïkàra thuộc loại taijasa, hay ràjasa (ưu chủng). Nó bổ sung năng lực cho hai loại trên.

Từ tát đỏa chủng phát sinh 11 căn: 5 tri căn, 5 tác căn và ý căn. Nói là căn (indriya) và đó là những căn năng hoạt động. 5 tri căn (jnõàna-indriya, hay buddhìndriya): mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. 5 tác căn (karma-indriyà): cơ năng nói (miệng), cầm (tay), cử động (chân), bài tiết và sinh sản. Sàmïkhya cho rằng 5 tri căn là những nhiệm vụ tinh thần do đó phát sinh từ ahamïkàra.

Manas, ý căn hay tâm căn có khả năng phân biệt và có hai loại: nếu cùng tương ưng với các tri căn thì nó cũng có tính cách như tri căn, nếu cùng tương ưng với các tác căn, nó cũng có tính cách như tác căn. Cũng như một người hoặc được gọi là khéo làm hoặc được gọi là khéo nói.

Ahamïkàra, sinh từ loại đa ma chủng hay ưu chủng, sẽ làm phát sinh 5 nguyên tố tế nhị, gọi là 5 duy (tanmàtra): sắc, hương, vị, xúc và thanh. Từ 5 nguyên tố này lại phát sinh 5 yếu tố vật chất hay 5 đại (bhùta), theo tương ưng của chúng: từ thành duy phát sinh không đại, xúc duy phát sinh phong đại, sắc duy phát sinh hỏa đại, vị duy sinh thủy đại, và hương duy phát sinh địa đại.

Buddhi, ahamïkàra, manas và các indriya, hoặc cùng lúc khởi tác dụng, hoặc tiếp nối nhau khởi tác dụng36. Nếu cả bốn cùng trực giác một đối tượng, cùng hoạt động trong một lúc, chúng được gọi là cùng khởi. Trường hợp khác, như khi con mắt (indriya) nhìn thấy một sự vật đằng xa, vì không rõ nên khởi tâm (manas) nghi ngờ: “Người hay cột nhà cháy?”; từ sự nghi ngờ này, ahamïkàra khởi tác dụng đưa đến gần đối tượng, và bấy giờ do tác dụng của buddhi mà thấy rõ đó là vật gì.

Bởi vì tất cả 23 đế này cùng lấy prakrïti làm nguyên chất tối sơ, và sự hiện diện thường trực của ba gunïa với một gunïa thắng thế và hai gunïa còn lại hỗ trợ, chúng hoàn toàn là vật chất, do đó không phải là tâm linh thuần túy, những hoạt động tinh thần của chúng, như nhận thức, ý chí hay tình cảm, đều là những hoạt động có tính cách giả tạo, phản chiếu bóng dáng của purusïa vốn là nguyên lý tâm linh thuần túy.

Như vậy, lịch trình hiện tượng hóa luôn luôn chỉ để phục vụ cho chủ đích của purusïa. Cũng như cây cối vốn vô tri nhưng có khả năng làm phát sinh hoa quả; hay nước tuôn chảy vì để cho đất đai phì nhiêu. Chính xác hơn, nói theo thí dụ của Kàrikaø 57: “Vì mục đích nuôi dưỡng dê mà sữa tuôn chảy từ vú của bò mẹ một cách vô tư. Cũng vậy, prakrïti vô tri, vì mục đích giải thoát của purusïa”37. Prakrïti như thế là một ân nhân của purusïa, luôn tìm đủ mọi phương kế để phục vụ cho purusïa, mang những phẩm tính mà nó có đến cho purusïa vốn không phẩm tính nào cả.

Hoạt động của prakrïti là những hoạt động vô tư, vị tha, không đòi hỏi một đáp ứng nào cho chính mình hết38. Hoạt động của 12 cơ năng (ahamïkàra, manas, jnõànendriya và 5 karmendriya) tiếp xúc với các tanmàtra và bhùta, tất cả đều vì mục đích của purusïa phản chiếu trong buddhi hay mahat. Các gunïa trong chúng vừa dị biệt và vừa cộng tác để hoạt động, cũng như dầu, tim bấc và ánh sáng của một ngọn đèn, hỗ tương cộng tác để soi sáng và phục vụ cho quyền lợi của purusïa39. Hoặc giả, cũng như tất cả thần dân, lao tác để kiếm tài sản, và tất cả tài sản này được nạp cho quốc vương. Cũng vậy, vì mục đích phục vụ cho purusïa, hoạt động của 13 cơ năng tinh thần đó đều quy chiếu về buddhi. Tất cả 13 phạm trù này, dưới sự chủ lãnh của mahat, không hoạt động cho một chủ đích nào khác ngoài mục đích của purusïa. Mỗi phạm trù thực hiện bổn phận riêng biệt của mình. Do đó, toàn bộ hoạt động sáng tạo của prakrïti, từ sản phẩm đầu tiên là mahat, cho đến cuối cùng là các bhùta, vì mục đích giải thoát của purusïa khỏi ba cõi, nó hành sự cho kẻ khác như chính là hành sự cho mình.

IX. GIẢI THOÁT LUẬN

Thuyết 12 nhân duyên của Phật giáo quán sát tiến trình quan hệ nhân quả trên hai chiều hướng, hoặc thuận lưu, xuôi theo dòng sinh tử, từ vô minh cho đến già và chết; hoặc theo chiều nghịch lưu, ngược dòng khảo sát đi từ cảnh khổ bức bách hiện tại của già và chết để cuối cùng hủy diệt vô minh. Cũng tương tợ như vậy, lịch trình hiện tượng hóa của Sàmïkhya được khảo sát từ prakrïti sinh khởi mahat, từ đó thứ tự sinh khởi ahamïkàra.

Nếu theo chiều ngược, lịch trình diễn ra như sự rút lui, co lại của hiện tượng giới để trở về nguyên tính của prakrïti, từ nhận thức về những sai lầm của hiện tượng chuyển biến, từ sự giả ảo, vô thường trong tốc độ choáng váng của 5 bhùta, là những hiện tượng vật chất cụ thể nhất, nhiều tính chất đau khổ của tamas nhất, cho đến nhận thức chân thật về prakrïti là nguyên lý vật chất nguyên sơ, thường trụ, phổ biến với 9 đặc tính đã thấy.

Cả hai công tác, hoặc tung ra hoặc thu lại, không phải là công tác mà prakrïti tự thực hiện cho chính mình, nhưng là hành sự cho người bạn què của nó. Prakrïti được mô tả như một người bạn tốt, đầy ân đức, trong khi purusïa là một người vị kỷ, vô ân, vô đức. Vô ân, vì từ khi xuôi dòng sống chết cho đến ngược dòng giải thoát, prakrïti luôn luôn chiều theo ý muốn của bạn purusïa mà không nhận lãnh một báo đáp nào cả. Vô đức, vì kẻ thụ hưởng ân huệ chẳng có tài năng gì, không có ba phẩm tính hỉ, ưu và ám40.

Khi purusïa phản chiếu ý muốn của mình trên ba đức tính ưu, hỉ và ám và prakrïti sẵn sàng tác động chúng, và do đó khởi lên lịch trình hiện tượng hóa. Trái lại, khi purusïa chỉ ưa thích những tính chất ẩn mật, bí nhiệm, nhu nhuyến, thường trụ, v.v... của prakrïti, hay muốn đơn độc, thong dong tự tại, thì prakrïti cũng vì đó mà tác động chính trí phân biệt, do sự phản ảnh ý chí của purusïa nơi buddhi, phân biệt những sai lầm xấu xa ở hiện tượng giới để ngược dòng tiến về giải

thoát. Thái độ của purusïa được mô tả như một người lần đầu thấy một cô gái và cho rằng đẹp, sinh lòng ưa thích, nhưng sau đó thấy cô khác đẹp hơn và lại sinh lòng ưa thích cô gái sau này hơn. Đó là cô gái có ba đức tính của prakrïti41.

Kàrikà mở đầu cho triết thuyết Sàmïkhya bằng nhận định về ba nỗi khổ bức bách của thế gian, và muốn diệt trừ sự khổ ấy, phải bắt đầu từ ý chí "muốn biết" (jijnõàsà). Muốn biết những gì? Đó là muốn biết tại sao sắc thân được cấu tạo bởi năm đại (bhùta) này lại phải chịu đựng quá nhiều đau khổ42. Sàmïkhya phân biệt có ba loại khổ: đau khổ từ bên trong (àdhyàmika), đau khổ từ bên ngoài (àdhibhautika) và đau khổ bởi thiên mệnh (àdhidaivavika)43.

Dù có thác sinh lên trời (svarga) thì chỉ khác có trình độ hưởng lạc mà thôi, và hậu quả vẫn trở lại nguyên trạng sự khổ trước kia. Bởi vì, loài trời, loài người và loài vật chỉ khác nhau về sự nổi bật của một trong ba gunïa. Ở trời, là sự nổi bật của hỉ hay sattva. Ở người, ưu hay rajas, và vật, ám hay tamas. Cả ba, hỉ, ưu và ám, đều dẫn khởi hiện hữu của một vũ trụ toàn là khổ.

Khi nhận thức về sự khổ như vậy rồi, ta mới bắt đầu quan sát từ hiện hữu cụ thể nhất, 5 bhùtas và 11 indriyas, nhận ra những sai lầm mê hoặc của chúng, do đó ta sinh tâm nhàm tởm. Đó là ta lần lượt quan sát đi từ quả đến nhân, phăng lần cho đến prakrïti, để vươn tới giải thoát cứu cánh (apavarga).

Lịch trình tu tập như vậy diễn ra qua sáu giai đoạn:

1. Tư lượng vị: giai đoạn đầu tiên, khởi sự tư duy về những quá thất của 5 bhùtas, không còn ham muốn chúng, nhàm tởm và tìm cách xa lìa.

2. Trì vị: giai đoạn kế, quán sát những quá thất của 11 căn.

3. Như vị: giai đoạn bước vào như thật, bởi vì do quán sát sự quá thất của 5 tanmàtras mà từ đó hé thấy prakrïti.

4. Chí vị: giai đoạn đã đến đích. Đích ở đây là sự nhận thức về những hệ phược, do quán sát sự quá thất của ahamïkàra.

5. Xúc vị: giai đoạn cú rút, thu hồi hoạt động của 3 gunïa do quán sát sự quá thất của buddhi.

6. Độc tồn vị: giai đoạn cuối cùng, sau khi quán sát và thấy rõ những quá thất của prakrïti, purusïa được tách rời khỏi prakrïti để tự độc lập, riêng rẽ.

Đến đây, màn kịch chuyển biến coi như đã xong. Có thể nói đó là một vở kịch có hai màn. Khán giả là purusïa, và diễn viên là prakrïti. Bấy giờ, khi màn kịch đã dứt, diễn viên lui vào hậu trường, và khán giả cũng tự động giải tán. Thế là, purusïa hoàn toàn giải thoát44.

Theo nghĩa này, giải thoát đối với Sàmïkhya tức là chấm dứt lịch trình hiện tượng hóa, dù xuôi dòng hay ngược dòng. Bởi vì purusïa không hề bị trói buộc (badhyate) và cũng không hề được cởi trói (mucyate), và cũng không có luân hồi sinh tử. Luân hồi sinh tử, bị trói và được cởi trói, tất cả đều có sở y (àsùrayà) nơi prakrïti45.

Chú thích:

1 Taittirìya Upanishad 1.2: sùiksïàm vyàkhyàsyànah: varna svarahï, màtrà balamï, sàma santànahï, ity uktas sùiksïàdhyàyahï.

2 ajà, nữ tánh, con dê cái, và aja, nam tánh, ngoài nghĩa con dê đực, còn có nghĩa vô sinh. SÙvetàsùvatara Upanishad IV.5 mô tả hai con dê ấy: ajàm ekamï lohita-sùukla-krïsïnïàm bahvìh prajàhï srïjamànïàmï sarùpàh ajo hy eko jusïamàho'nusùete jahàty enàm bhukta-bhogàm ajo'nyahï, con cái màu đỏ, trắng, đen, đẻ ra một đàn con giống nó, con đực bỏ nó, đi ăn đồ ăn của nó. Mô tả này ngụ ý tự tánh như là con dê cái và thần ngã như là con dê đực.

3 SÙvetàsùvatara Upanishad I.9, về thần ngã, và IV.10 về tự tánh.

4 SÙanïkara giới thiệu chú giải SÙvetàsùvatara Upanishad

5 Các Upanishad khác có hàm ngụ yếu tố của Sàmïkhya không nói rộng ở đây. Có thể kể thêm: Chàndogya, Prasùna, Katïha, Mahànaràyanïa và Maitràyanïa.

6

7 A History of Indian Philosophy, vol.I.p.212.

8 SÙvetàsùvatara Upanishad V.2: rïsïim prasùtamï kapilamï yas tam agre jnõànair bhibharti jàyamànamï ca pasùyet.

9 Bản Hán dịch về Sàmïkhya-kàrikà do Chân Đế (Paramàrtha), thế kỷ VI, thực hiện, gồm tụng văn và trường thành chú giải. ĐTK quyển 54. Về Ìsùvarakrïsïnïa, Takakusu Junjiro cho rằng còn có biệt hiệu Vindhyàsin.

10 ĐTK. quyển 34, tr. 252b.

11 VI. 13.

12 Dosïànïàm ca gunïànàm ca pramànïam pravibhàgatah, kam cid artham abhipretya sà samïkhyety upadhàryatàm. Trích bởi Radhakríhnan, Indian Philosophy, vol. II, tr.249 n4.

13 Samyak khyàti.

14 Kàrikà 3: mùlaprakrïtir avikrïtir mahah àdyahï prakrïtivikrïtayahï sapta / sïodasùakas tu vikàro na prakrïtir na vikrïtihï purusïahï. Đối chiếu, Kim Thất Thập luận (ĐTK. quyển 54), bản Hán dịch của Chân Đế (Paramàrtha):

Bản tánh vô biến dị

Đại đẳng diệc bản biến

Thập lục đản biến dị

Tri giả phi bản biến

15 Kàrikaø 9.

16 Tattvakaumudì: nahi nìlam sùilpisahasrenïàpi pìtąmï kartum sùakyate.

17 Ksïaram pradhànam amrïtàksïaram hara ksïaràtmànàv ìsùate deva ekahï I.10.

18 IV.10: màyàmï tu prakrïtim viddhi, màyinamï tu mahesùvaram.

19 Kàrikà 15.

20 V.2. tamo và idam agra àsìd ekam tat pare syàt tat tat parenïeritam visïamatvam prayàti etadrùpạm vai rajas tad rajahï khalv ìritamï visïa-matvam prayàti etad vai sattvasya rùpam…

21 VI.4: àrabhya karmànïi gunïànvitàni, bhàvàn ca sarvàn viniyojayed yahï / tesïàm abhàve krïta-karma-nàsahï karma-ksïaye yàti sa tattvato'nyahï.

22 Tác phẩm của thế kỷ XIV, cũng mang danh là Sàmïkhya-sùtra.

23 Kàrikà 12. Hán dịch:

Hỉ, ưu, ám vi thể;

Chiếu, tạo, phước vi sự;

Cánh, hổ, phục, y, sinh;

Song khởi tam đức pháp:

24 Kàrikà 13. Hán:

Hỉ giả khinh quang tướng;

Ưu giả trì động tướng;

Ám giả trọng phúc tướng;

Tương vi hiệp như đăng.

25 Kàrikà 19. Hán dịch:

Phiên tánh biến dị cố

Ngã chứng nghĩa thành lập

Độc tồn cập trung trực

Kiến giả, phi tác giả.

26 Trayànïàmï tvavastàvisùesïànïam àdau purusïàrthatà kàranïam bhavati. Xem: Radhakrishnan, sđd. tr.266.

27 Kim Thất Thập luận, tr. 1250b.

28 Kàrikà nói đó là một vở kịch có hai màn. Khán 21: purusïasya darsùanàrtham kaivalyàrtham tathà pradhànasya panïgv-andhvad ubhayor api samïyogas tat krïtahï sargahï. Hán dịch: Ngã cầu kiến tam đức; Tự tánh vi độc tồn; Như bế manh nhân hiệp; Do nghĩa sinh thế gian.

29 Như trên.

30 Sđd, tr. 1250a: Tam đức hiệp nhân cố; Vô tri như tri giả; Tam đức năng tác cố; Trung trực như tác giả.

31 Như trên.

32 Hán dịch: Sđd, tr. 1247a: Hữu nhân, vô thường, đa; Bất biến, hữu sự, một; Hữu phần, y, thuộc tha; Biến dị dị tự tánh.

33 Hán dịch: Sđd: Quyết trí danh vi đại.

34 Hán dịch: Đại hữu bát phần; 4 hỉ phần: pháp (dharma), trí (jnõàna), ly dục (vairàgya), tự tại (aisùvaya); trái lại là 4 phần của si ám hay tamas.

35 Hán dịch: Ngã mạn: ngã sở chấp. Ahamïkàra: abhimàna.

36 Kàrika 30, Hán: Giác, mạn, tâm cập căn; Hoặc câu thứ đệ khởi; Dĩ kiến vị kiến cảnh; Tam khởi tiên y căn.

37 Hán: Vị tăng trưởng độc tử; Vô tri chuyển vi nhủ; Vị giải thoát nhân ngã; Vô tri tánh diệc nhĩ.

38 Kàrikà 60.

39 Kàrikaø 36.

40 Kàrikà 60, Hán dịch: Dĩ chủng chủng phương tiện; Tác ân ư vô ân; Hữu đức ư vô đức; Vị tha, vô dụng sự.

41 Kàrikaø 61, Hán dịch: Thái cực nhi tự tánh; Ngã kế cánh vô vật; Ngã kim dĩ bị kiến; Nhân thử tàng bất hiện.

42 Kàrikaø 1, Hán dịch: Tam khổ sở bức bách; Dục tri diệt thử nhân.

43 Hán, tr. 1245, tản văn chú giải Kàrikaø1.

44 Hán, tr. 1258.

45 Kàrikaø 59, Hán: Như kỷ xuất vũ đường; Hiện tha hoàn cánh ẩn; Linh ngã hiển tự thân; Tự tánh diệc như thị.

46 Kàrikaø 61: tasmànna badhyate’ ddhà na mucyate nàpi samïsarati kasù- cit / samïsarati bodhyate ca nàràsùryà prakrïtihï. Hán dịch: Nhân vô phược vô giải; Vô luân chuyển sinh tử; Luân chuyển cập hệ phược; Giải thoát duy tự tánh.

CHƯƠNG III
TRIẾT THUYẾT YOGA (DU GIÀ)

I. YOGA TRONG UPANISHAD

Yoga gồm đủ hai phương diện. Về mặt triết lý, nó phối hợp với hệ phái Sàmïkhya, và có những tư tưởng căn bản như một hệ thống triết hay một hệ phái hẳn hoi, xứng đáng liệt ngang hàng với các hệ phái khác. Về phương diện thực hành, nó là một pháp môn tu dưỡng mà các hệ phái

khác, ngoại trừ Nyàya, đều phải có. Cũng như Nyàya cống hiến căn bản lý luận cho các hệ phái, Yoga cống hiến đường lối thực hiện những tư tưởng triết lý của chúng.

Nếu tư tưởng của Sàmïkhya chỉ được coi như là có mầm mống, hay có những dấu hiệu hàm ngụ trong các Upanishads, thì trái lại Yoga không những được định nghĩa mà còn được hướng dẫn bằng các đường lối hành trì trong đó. Katïha Upanishad định nghĩa Yoga1: Những kiểm soát các giác quan năng (indriya) một cách chặt chẽ, chúng được gọi là yoga". Đây là định nghĩa khá sít sao về yoga, nếu chúng ta biết rằng từ ngữ này có động từ là yuj, có nghĩa là cột, trói. Nghĩa rộng của động từ này là phối hợp, thích hợp, như chúng ta thấy trong động từ yujyate, vừa có nghĩa xứng hợp, thích hợp, mà cũng có nghĩa rộng rãi nữa là thành tựu. Một luận chứng hợp lý, nó là yujyate.

Những danh từ xuất phát từ động từ căn này thảy đều có nghĩa là thích hợp, tương quan, liên hệ. Thí dụ, samyoga, với tiếp đầu ngữ nhấn mạnh, chỉ cho sự giao tiếp, giao thiệp, hiệp nhất hay hiệp tác, mà chúng ta gặp trong Sàmïkhya, về sự giao tiếp hay hiệp nhất giữa purusïa và prakrïti. Các nhà Phật học Trung Hoa thường dịch nghĩa chữ này là tương ưng. Ý nghĩa của tương ưng có thể hiểu theo sự kiện thông thường nơi một nhà tu thiền, đó là sự tương ưng giữa tâm và cảnh. Nó cũng mang một ý nghĩa thần bí, như sự tương ưng giữa cá thể và tuyệt đối.

Maitrì Upanishad2 đưa ra một định nghĩa có tính cách thần bí: "Người đó tương ưng với hơi thở, với chữ aum và với tất cả thế giới sai biệt này, đó là yoga. Sự nhất thông (ekatvam) của hơi thở, tâm ý, và, cũng vậy, các căn (indriyas), và sự xả trừ tất cả những điều kiện của sự hữu, đó là yoga".

Theo những định nghĩa dẫn chứng đó, yoga là sự tương ưng và hiệp nhất giữa chủ thể và đối tượng, mà thuật ngữ của các nhà Phật học Trung Hoa gọi là "tâm nhất tánh cảnh", tâm và cảnh trở thành một. Sự tương ưng này đòi hỏi phải thu thúc các quan năng, bởi vì hoạt động của các quan năng thường phân tán, không bao giờ chuyên chú trên một đối tượng. Người yêu nhớ tưởng tình nhân, thấy trọn tất cả sinh thể của mình nằm trong lòng của tình nhân. Tín đồ cầu nguyện, thấy tất cả tâm trí, tất cả đời sống của mình dâng hiến trọn vẹn cho đấng Tối cao. Những sự kiện đó đều có ý nghĩa trong từ ngữ yoga.

Các Upanishads, như đã nói, không những định nghĩa yoga là gì, mà còn chỉ thị các phương pháp tu luyện để đạt đến trạng thái tuyệt đối tương ưng của nó. SÙvetasùvatàra Upanishad3 trình bày khá chi tiết các phương pháp làm thế nào để có thể chiêm nghiệm và khám phá hiện hữu của đấng tuyệt đối. Trước hết, phải giữ vững tư thế của thân thể, các bộ phận trên, gồm ngực, vai và đầu phải thẳng tắp, rồi hướng các giác quan (indriyas) và tâm ý (manas) vào trái tim (hrïdi); và nhờ đó mà nương con thuyền của Brahman mà vượt qua những dòng sông gieo rắc sợ hãi. Con thuyền của Brahman tức là chữ aum. Kế đó là sự kiểm soát hơi thở (prànàyàma); thực tập cho đến khi nào các hơi thở thành trầm tĩnh, nhẹ nhàng, qua các lỗ mũi. Nhờ đó mà thu thúc tâm ý, như buộc chặt con ngựa chứng vào cỗ xe.

Hành giả được khuyến cáo là nên thực tập yoga trong một hang đá cản được gió cao, hay tại một nơi cao ráo, trong sạch, không bị gây trở ngại bởi các tiếng động, của nước chẳng hạn, và nơi mà tâm trí có thể dễ dàng thơ thới, con mắt không bị gây khó chịu. Sương mù, khói, mặt trời, gió, lửa, ánh sáng, ánh trăng, đấy là những hình thái sơ khởi tạo ra sự biểu hiện của Brahman trong yoga. Khi năm đặc tính của yoga được tạo ra, như đất, nước, lửa, gió và không khí, bấy giờ không còn tật bệnh, không còn tuổi già, không còn sự chết, bởi vì người đó đã đạt được một thân thể làm bằng lửa của yoga. Kết quả đầu tiên của tiến bộ của yoga là sự khinh an và sảng khoái, tráng kiện của thân thể, vắng bặt ham muốn, da tươi nhuận, âm thanh êm tai, hương vị dịu ngọt.

Maitrì Upanishad4 chỉ thị phương pháp yoga gồm có sáu phần: điều hòa hơi thở (prànàyàma), chế ngự cảm quan (pratyàhàra), tĩnh lự hay tư duy (dhyàna), tập trung tư tưởng hay chấp trì

(dhàranïà), suy lý hay quán huệ (tarka), và đẳng trì (samàdhi). Bằng phương pháp yoga này, người ta có thể bắt được nguồn mạch của Brahman, tống khứ mọi tội lỗi, xấu ác. Cũng như thú vật và chim chóc không lai vãng nơi hòn núi đang bốc cháy, cũng vậy, tội cấu không lay động nổi những ai biết Brahman.

Nếu xét từ thời đại Veda trở xuống cho đến Upanishad, chúng ta thấy phương pháp tu luyện yoga đã đạt đến mức chi tiết. Ngay trong thời đại Veda, tư tưởng khổ tu thường có giá trị khá nổi bật. Tapas hay khổ hạnh, và brahmacarya, tịnh hạnh hay đời sống ly dục, là những đức lý được tán thưởng, không những chỉ giới hạn trong thời Veda sơ khởi với Rïg Veda, mà mãi về sau này, vẫn là những đức lý được ca ngợi nhất trong đời sống tôn giáo và đạo đức của Ấn Độ.

II. PATANÕJALI

Patanõjali là người đầu tiên hệ thống hóa tư tưởng về Yoga rải rác trong các Upanishads và những nơi khác, soạn thành tác phẩm Yoga-sùtra. Niên đại của Patanõjali không được rõ. Vả lại có hai người cùng tên, một là tác giả của Yoga-sùtra, và một nữa là nhà văn pháp, chú giải tác phẩm của Pànïini. Phần lớn các tác giả phương Tây ngày nay đồng hóa cả hai Patanõjali. Nhưng chưa thấy một giải pháp nào được hoàn toàn chấp nhận. Người ta vẫn tạm thời chấp nhận niên đại tác giả Yoga-sùtra vào khoảng thế kỷ thứ II trước tây lịch.

Yoga-sùtra không được coi như một tác phẩm đặc sáng, mà chỉ là tập đại thành những gì liên hệ đến Yoga đương thời. Căn bản triết lý siêu hình trong đó dựa trên hệ pháp Sàmïkhya. Nội dung Yoga-sùtra gồm 149 sùtras, chia thành 4 phẩm. Phẩm I: Tam muội (samàdhi-pàda) gồm 51 sùtras, nói về bản chất của samàdhi; phẩm II: Phương pháp (sàdhana), 55 sùtras, trình bày các phương pháp thiền định; phẩm III: Thần thông (vibhùti-pàda), 55 sùtras, về các loại thần thông; phẩm IV: Độc tồn (kaivalya-pàda), 33 sùtras, sự giải thoát cuối cùng, trạng thái độc lập của purusïa như được nói trong Sàmïkhya.

Pàtanõjala-bhàsïya là tác phẩm xưa nhất của Vyàsa, chú giải Yoga-sùtra, cũng được gọi là Yoga-bhàsïya, và có lẽ được viết trong khoảng thế kỷ VII. Khoảng thế kỷ X, một bản chú giải khác, Ràjàmàtranïdïa của Bhojaràja được tập thành. Về sau nữa, xuất hiện những bản chú giải khác, căn cứ trên tác phẩm của Vyàsa, đáng kể là của Vàcaspati và Vijnõànabhiksïu. Các tác giả này nguyên là những triết gia của Sàmïkhya, và cũng có những tác phẩm về hệ phái đó. Tuy nhiên, sự liên hệ giữa Sàmïkhya và Yoga không phải từ họ mới có. Ngay nơi tác phẩm của Patanõjali, căn bản siêu hình học đã là của Sàmïkhya. Xưa hơn nữa, người ta có thể tìm thấy nơi các Upanishads trong đó những yếu tố của hệ phái Sàmïkhya và Yoga xen lẫn nhau, như thuyết ngũ tạng được nói trong Maitrì Upanishad chẳng hạn; hay đề cập của SÙvetasùvàtara Upanishad về Sàmïkhya và Yoga, phân biệt và tư duy, như là hai phương tiện hỗ tương dẫn đến nhận thức về nguyên nhân cứu cánh; đấy là những chứng cứ cho thấy mối liên hệ sâu xa của hai hệ phái này trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ.

III. QUAN HỆ SÀMÏKHYA - YOGA (Triết lý và Pháp môn Yoga)

Cuối chương lịch sử của triết học phái Yoga, chúng ta sẽ nói vắn tắt về quan hệ giữa Sàmïkhya và Yoga. Ở đây, ta chỉ nói thêm một vài chi tiết về quan hệ tư tưởng của chúng.

Định nghĩa về Yoga, Patanõjali trong Yoga-sùtra I.2 nói: “Yogasù citta-vrïtti-nirodhahï”, yoga là sự diệt trừ cơ năng của tâm. Vyàsa chú giải sùtra này nói: “tâm (citta) có ba gunïa, với bản chất sáng, động và trì trệ.” Ngay trong định nghĩa này, và chú giải của nó, đã cho thấy điểm tương đồng và dị biệt giữa Sàmïkhya và Yoga. Nơi chú giải của Vyàsa, những gì mà chúng ta đã biết về mahat trong bộ thuật ngữ của Sàmïkhya, thì nó trở thành citta trong bộ thuật ngữ của Yoga. Điểm dị biệt ở đây là citta bao gồm ba cơ năng nội tại của Sàmïkhya: buddhi, ahamïkàra và

manas. Nó là biến thái đầu tiên của prakrïti với sự thắng thế của sattva. Mặc dù có tính chất vô tri, nhưng là yếu tố tế nhị và gần gũi purusïa nhất, và do phản ảnh của purusïa, nên nó hoạt động như một yếu tố có tri thức. Tất cả mọi hiện tượng tinh thần đều bắt nguồn từ đó.

Yoga được hiểu như là sự ức chế hay diệt tận các tác dụng (vrïtti) của citta. Những tác dụng này gồm hai loại. Thứ nhất là những tác dụng trực tiếp, là những sinh hoạt của tri thức, và được gọi là tâm tác dụng (citta-vrïtti). Từ sùtra I.5 đến sùtra I.11, chúng ta có tất cả 5 citta-vrïttis: chánh trí (pramanïa), tợ trí (viparyaya), phân biệt (vikalpa), thụy miên (nidrà) và ký ức (smrïti). Chánh trí là những nhận thức chơn chính, từ ba nguồn mạch của tri thức: hiện lượng, tỉ lượng và chánh giáo lượng. Tợ trí là nhận thức không chơn chánh, hiểu biết sai lầm về chân tướng của sự vật, như thấy sợi dây mà cho là con rắn. Phân biệt hay tưởng tượng, là tri thức có được do truyền thuyết, như sự hiểu biết về sừng thỏ, chỉ có trên ngôn ngữ chứ không có trong thực tế. Thụy miên là tâm tác dụng lấy căn nguyên của phi hữu hay vô thể (abhàva) làm đối tượng; nó là sự vắng mặt của tri thức, nhưng dù vậy, sau một giấc ngủ, người ta vẫn có thể nói rằng: “Tôi ngủ say không biết gì hết” và như vậy phải có một citta-vrïtti để duy trì sự vắng mặt này của tri thức. Ký ức là nhớ lại những ấn tượng quá khứ chưa bị giải trừ, tiêu hủy.

Loại thứ hai, do sự phản chiếu của purusïa trong citta hay citta phản chiếu trong purusïa, tạo cho citta mang một hình ảnh của ngã tương đối, tiểu ngã (jìva), chịu những đau khổ của sanh tử luân hồi. Đây được gọi là tác dụng phiền não (klesùa), là những tác dụng tình ý, cũng có 5 (sùtra II.3-9): vô minh (avidyà), ngã kiến (asmità), tham (ràga), sân (dvesïa) và hữu ái (abhinivesùa). Vô minh là đối với những gì vốn vô thường, bất tịnh, khổ và vô ngã mà cho là thường, tịnh, lạc và ngã. Ngã kiến là sự đồng nhất sai lầm giữa năng lực kiến giải (drïksùakti) và năng lực tri kiến (darsùanasùakti). Tham là sự chấp trước và khoái lạc. Sân là sự bất mãn đối với những nơi không thích ý. Hữu ái là sự ham muốn, chấp trước vào sự tồn tại của nhục thể.

Đối tượng của Yoga là khuất phục và diệt tận hai loại citta-vrïtti trên đây. Chú giải sùtra I.12, về sự diệt tận của loại citta-vrïtti thứ nhất, biểu dương cho những tác dụng tri thức, Vyàsa nói rằng: Dòng citta trôi chảy theo hai hướng, hoặc chảy về hướng thiện, hoặc về hướng bất thiện. Nếu sự trôi chảy của citta dẫn đến độc tồn (kaivalya) hay giải thoát và đến lãnh vực của tri thức phân biệt, nó được gọi là dòng hạnh phúc. Nếu dẫn vào tái sanh và chảy xuống lãnh vực vô minh, nó được gọi là dòng đau khổ. Giải thích này trên đại thể không mấy khác xa với chủ thuyết về lịch trình hiện tượng hóa của Sàmïkhya.

Dị biệt lớn nhất giữa Sàmïkhya và Yoga là một bên vô thần và một bên hữu thần. Nỗ lực thiết lập một quan niệm hữu thần cho Yoga được thấy rõ trong Sùtra I.23-29 và các chú giải liên hệ.

Sùtra I.23 và 24 nói: “Hoặc do niệm tưởng đấng toàn thiện Ìsùvara mà đạt đến samàdhi. Isùvara là một purusïa tối thắng (Purusïa-visùesa), không bị xúc nhiễm bởi phiền não (klesùa), nghiệp (karman), quả dị thục (vipàka) hay dư nghiệp (àsùaya)”.

Vàcaspati Misùra trong Tattva-vaisùàradì, khi chú giải các sùtras này, từ đó thiết lập các chứng cứ hữu thần, đã phân biệt giữa các purusïas, mà Sàmïkhya quan niệm là phức thể, với một purusïa thù thắng tối thượng, Isùvara. Thế giới gồm có hai nguyên lý căn bản, và chỉ có hai: purusïa hữu thức và prakrïti vô thức. Như Isùvara không phải là nguyên lý vô thức để làm nguyên nhân tối sơ cho vạn hữu trong lịch trình hiện tượng hóa hay sáng hóa của vũ trụ. Vì nếu Isùvara là nguyên lý vô thức, nhất định ngài phải là mùlaprakrïti, căn bản tự tánh hay bản tánh, vật chất căn nguyên, và như vậy không có gì khác với những tác dụng vô tri. Isùvara cũng không phải như các purusïa trong lịch trình hiện tượng hóa, vì ngài không liên hệ gì đến những phiền não, ngã kiến.

Đằng khác, với chú giải của Vyàsa, khi một người giải thoát, người đó không phải là Isùvara, không bao giờ trở thành là Isùvara, vì Isùvara không liên hệ gì đến các phiền não trói buộc.

Sàmïkhya không quan niệm sự hiện hữu của một tuyệt đối hay thần ngã hay Isùvara nào ngoài hai nguyên lý căn bản và tối sơ, purusïa và prakrïti. Nếu muốn nói đến toàn trí, thì đấng toàn trí hay nhất thiết trí đó là purusïa. Nếu muốn nói đến toàn năng, thì đấng toàn năng đó là prakrïti. Thế nhưng, mỗi chúng sanh đều có riêng một purusïa và những phẩm tính của prakrïti. Trái lại, Yoga-sùtra I.25 và các đoạn tiếp theo xác chứng rằng có một Isùvara như vậy. Sùtra I.25-29 nói: "Hạt giống của nhất thiết trí nảy mầm trong Ngài. Ngài là bậc thầy của các tiên thánh, không lệ thuộc thời gian. Mật ngữ biểu thị Ngài. Càng tụng đọc mật ngữ đó càng thấu hiểu ý nghĩa của nó. Nhờ đó mà thấu hiểu Ngã cá biệt và dứt trừ các chướng ngại".

Sự giải thoát chỉ có nghĩa là trở thành một purusïa thanh tịnh, tịch tĩnh, cùng bản chất như Isùvara, khi hành giả (yogin) lặp lại nhiều lần mật ngôn aum cho đến lúc tâm hoàn toàn chuyên chú vào một điểm trên đó. Giải thoát tuyệt đối được mô tả ở Sùtra IV.34 như là lúc mà các phẩm tính trở lại trạng thái vi tế tiềm ẩn của chúng, sau khi vắng bặt ý tưởng của purusïa; năng lực tâm linh an trụ trong bản chất của chính nó.

IV. BÁT PHẦN DU GIÀ

Như ta đã thấy, Yoga được định nghĩa như là sự diệt trừ các tác dụng của tâm (citta-vrïtti), cho đến khi các phẩm tính, hay gunïa, được thu hồi trở lại trạng thái nguyên sơ, và purusïa trở thành độc lập, không bị chi phối và ràng buộc bởi thế giới vật chất. Các tác dụng của tâm trên bình diện tri thức gồm cả hai khía cạnh, hoặc đau khổ hoặc không đau khổ. Tu tập là nỗ lực đưa các tác dụng tâm này xuôi theo dòng thiện. Ở trong chiều đó, nhờ phân biệt chánh trí mà ta diệt trừ các tác dụng từng ý vốn là bất thiện, gây đau khổ. Sùtra II.28 nói: "Khi diệt trừ bất tịnh bằng sự tu tập kiên trì về tám phần Du Già (asïtïàgïa-yoga), thì ánh sáng của trí tuệ soi đến chánh trí phân biệt".

Trong tám phần Yoga, có đến 6 chi đã được thiết lập từ Maitrì-Upanishad. Patanõjali bỏ quán huệ (tarka), thêm vào 3 chi: cấm chế (yama), khuyến chế (niyama), tọa pháp (àsana) và đặt chúng lên hàng đầu.

Tám phần Du Già được trình bày từ Sùtra 30 đến 55, hết chương II, và từ Sùtra 1 đến 3, chương III.

1. Cấm chế (yama), những điều răn cấm không được vi phạm, có 5: không sát sanh (ahimsà), không nói dối (asatya), không trộm cướp (asteya), không tà dâm (arahmacarya) và không tham (aparigraha). Những răn cấm này được coi là có giá trị phổ biến, không hạn cuộc không gian, thời gian hay hoàn cảnh.

2. Khuyến chế (niyama), tiến thêm một bước, hành giả thực hiện các khuyến cáo: thanh tịnh (sùauca), tri túc (samtosïa), khổ hạnh (tapas), học tập (svàdhyàya) và tưởng niệm Thượng đế (Isùvara pranïidhàna).

3. Tọa pháp (àsana), ngồi đúng tư thế, vững vàng và thoải mái. Tư thế ngồi được coi là hoàn hảo khi nào không cần có cố gắng, khiến cho thân thể không bị dao động. Hoặc khi tâm trí mở rộng vô hạn. Nhờ tư thế ngồi hợp cách mà khỏi bị gây phiền nhiễu bởi nóng và lạnh.

4. Điều tức (prànïàyàma), kiểm soát và điều hòa hơi thở sau khi thân thể đã ngồi vững. Thở có ba việc: thở ra, thở vào và ngưng thở, và điều khiển tùy theo vị trí, thời gian và số. Về nơi chốn, chú ý quan sát hơi thở khi vào thì đến vị trí nào trong ngực và bụng, khi ra thì đến đâu trong vũ trụ. Về thời gian, hơi thở đều đặn theo sự dài, ngắn, nhất định. Về số, tức đếm hơi thở, theo một con số với giới hạn nào đó. Như vậy, cho đến khi hơi thở dài và tế nhị. Cuối cùng là tâm và cảnh hợp nhất; tâm được tập trung trên một điểm duy nhất của đối tượng, không còn tán loạn (dhàranïa).

5. Chế cảnh (pratyàhàra), chế ngự các cảm quan và tách chúng ra khỏi những đối tượng ngoại giới, không buông thả chúng theo bản chất của citta vốn luôn luôn hướng đến các đối tượng. Sự chế cảm là hướng chúng đến mục tiêu nội tại.

Năm phần Du Già trên là những bộ môn tu tập về tâm, thuộc ngoại phần tu tập (bahir-anïga sàdhana), cũng gọi là hữu đức Du Già (sagunïa-Yoga), tác pháp Du Già (kriyà-Yoga), nỗ lực Du Già (hatïha-Yoga). Ba chi còn lại thuộc nội phần tu tập (antaranïga-Sùdhana).

6. Chấp trì (dhàranïà), sau khi đã chế ngự được các cảm quan, tâm không còn tán loạn theo ngoại giới, bấy giờ chuyên chú trên một đối tượng của tu tập, như chóp mũi, giao điểm hai chân mày, hoa sen của trái tim, đan điền, hay hình ảnh của thần linh. Tâm phải an trụ vững vàng không dao động, như ngọn lửa không lung lay của một ngọn đèn.

7. Đẳng trì (samàdhi: tam ma địa, tam muội), trạng thái hoàn toàn tập trung tư tưởng. Đây là giai đoạn cuối cùng của Yoga. Trong giai đoạn tĩnh lự (dhyàna), vẫn còn có sự phân biệt giữa năng và sở, nhưng đến đây sự phân biệt ấy biến mất, tâm hoàn toàn thể nhập làm một với đối tượng (arthamàtra-nibhàsa).

Tất cả 7 chi trước đều có mục đích đưa đến sự thành tựu của đẳng trì (samàdhi). Vàcaspati, khi chú giải Sùtra III.1, phân loại tính chất và nhiệm vụ của chúng, và nói rằng: Samàdhi và phương tiện thành tựu của nó đã diễn tả nơi chương I (samàdhi) và chương II (sàdhanà). Chương III (Vibhùti) diễn tả các thành tựu tiếp theo trong sự phát khởi của chúng và đó là những phương tiện làm khơi dậy tín tâm. Các thành tựu này được thành tựu bởi samïyama (tổng chế). Samïyama gồm chấp trì (dhàranïà), tĩnh lự (dhyàna) và đẳng trì (samàdhi), ba bộ phận này sâu xa hơn 5 ngoại phần tu tập. Chấp trì, tĩnh lự và đẳng trì liên hệ nhau như nhân quả tiếp nối.

Samàdhi gồm có hai loại: hữu tâm tam muội (samïprajnõàta-samàdhi) và vô tâm tam muội (asamïprajnõàta-samàdhi). Hữu tâm tam muội do tâm niệm duyên vào đối tượng mà tu tập. Vyàsa nói rằng những tam muội thuộc loại này "có một cái gì để duyên" (àlambana: sở duyên). Vô tâm tam muội là trạng thái hủy diệt mọi tác dụng của tâm, gồm có 2:

a. Hữu tầm tam muội (savitarka-samàdhi), duyên với những đối tượng thô phù như 5 đại (bhùtas), 5 tác căn (karmendriyas).

b. Hữu tứ tam muội (savicàra-samàdhi), duyên với những đối tượng tế nhị như 5 duy (tanmàtras), 5 trì căn (jnõànendriyas).

Tầm (vitarka) và tứ (vicàra) là hai trạng thái một thô và một tế trong những tác dụng của tâm. Tầm là săn đuổi, tìm bắt đối tượng, và chỉ mới bắt gặp như con bướm tìm thấy một đóa hoa, và tứ là bắt đầu đứng yên trên đối tượng như con bướm sau khi đã tìm thấy đóa hoa thì bắt đầu đáp xuống. Theo giải thích của Vyàsa, cả hai đều là hai nỗ lực thô và tế của tâm, để tìm bắt đối tượng.

c. Hỉ lạc tam muội (ànanda-samàdhi), tâm nỗ lực chuyên chú trên đối tượng cho đến khi đối tượng trở thành vi tế, xuất hiện với ba gunïa của nó; tâm niệm tương ứng với hỉ chất hay sattva, nhưng vẫn còn hiện diện của ưu chất hay rajas và ám chất hay tamas. Vì tương ứng với hỉ chất của đối tượng, cho nên trạng thái hỉ lạc khởi lên.

d. Tồn ngã tam muội (sàsmità-samàdhi), bấy giờ ưu chất và ám chất bị loại trừ, chỉ còn thuần túy hỉ chất, và tâm niệm cảm giác vô cùng hoan lạc kia cũng chấm dứt, chỉ còn một tâm niệm duy nhất là cảm giác về sự hiện hữu của mình: tôi là hay tôi đang hiện hữu (asmi).

Vô tâm tam muội (asamï prajnõàta-samàdhi) vượt lên mọi tác dụng của tâm tưởng. Nó là trạng thái siêu thức. Trong các giai đoạn của hữu tâm, sự diễn tiến như một ngọn lửa đốt cháy củi lần hồi khi kết hợp làm một với củi; cũng vậy, ở đây các hành nghiệp (samïskara) được huân tập trong quá khứ, do đó tâm vẫn còn tác dụng. Khi củi đã hết, lửa cũng tắt; cũng vậy, khi các hành nghiệp quá khứ đã bị tiêu diệt, tác dụng của tâm cũng chấm dứt; đó là trạng thái của vô tâm tam muội. Hữu tâm và vô tâm như thế cũng được gọi là hữu chủng (sabìja) và vô chủng tam muội (nirbìja-samàdhi). Nói là hữu chủng, có hạt giống, bởi vì bốn trạng thái của samàpatti đều có mầm giống (bìja) trong các đối tượng ngoại tại.

Samàpatti hay đẳng chí được mô tả là khi tâm trong suốt như pha lê, hình ảnh của đối tượng hiện lên và phản chiếu trong đó toàn vẹn và trung thực. Có 4 đẳng chí: 1 và 2. hữu tầm và hữu tứ, như ở hữu tâm tam muội. 3. Vô tầm đẳng chí (nirvatarka) là trạng thái trong đó tâm tỏa sáng như chỉ có đối tượng duy nhất (arthamàtra-nibhàsa: phát quang duy cảnh), tách khỏi những ức niệm. Trường hợp này, Vyàsa thí dụ như một người nhìn thấy một con bò mà các ức niệm quá khứ vẫn còn chi phối ý niệm thì không thể nhận định nó một cách minh bạch, chính xác; cũng vậy, khi bản chất của đối tượng phản ảnh nơi tâm, nếu bản chất tác dụng của tâm biến mất, thì đối tượng đó sẽ xuất hiện như chính là tâm ở trong tâm, hay ngược lại, hình ảnh của tâm bấy giờ là toàn thể hình ảnh trung thực của đối tượng. Trạng thái này được mô tả để chỉ cho giai đoạn tu tập của đẳng trì (samàdhi). 4. Sau hết, vô tứ đẳng chí (nirvicàra-samàpatti), trạng thái trở về nguyên ủy của tự tánh; bởi vì bản chất của tâm chính là tự tánh (prakrïti), do đó, không có sự sai biệt giữa tâm và cảnh.

Ngoài ra, Yoga-sùtra cũng dự liệu 14 trường hợp gây trở ngại cho việc tu tập (Sùtra I.30-31): bệnh (vyàdhi), trì độn (styàna), nghi hoặc (samùsùaya), buông lung (pramàda), biếng nhác (àlasya), say đắm (avirati), thấy sai (bhrànti-darsùana), không chủ đích (alabdhabhùmikatva), không xác lập (anavasthitatva), thống khổ (duhïkha), loạn động (daurmanasya), lo sợ (anïgamejavatva), thở ra và hít vào không trúng cách (prasùvàsùa-sùvàsa).

Về phương diện tích cực, Sùtra I.20 cũng đề nghị 5 yếu tố hỗ trợ cho sự tu tập: tín (sùradhà), tấn (vìrya), niệm (smrïti), định (samàdhi) và huệ (prajnõà). Vyàsa giải thích: tín, như một người mẹ hỗ trợ cho hành giả giữ vững mục tiêu và theo đuổi mục tiêu của mình. Niềm tin này sẽ thúc đẩy hành giả không ngừng tiến tới, tấn. Khi hành giả tinh tiến không ngừng, sự chuyên niệm sẽ hỗ trợ để không bao giờ xao lãng mục tiêu. Nhờ chuyên niệm mà tâm không bị dao động và đi đến chánh định. Do định, tư duy quyết trạch phát khởi, và nhờ đó phát huệ.

Các đề nghị này của Patanõjali hình như chịu ảnh hưởng của Phật giáo, vì chúng là 5 căn và 5 lực trong 37 phẩm trợ đạo (bhodyanïga).

V. THÀNH TỰU VÀ GIẢI THOÁT

Chương III của Yoga-sùtra, gồm 54 sùtras, nói về những thành tựu của tu tập hay thần thông: vibhùti. Ở Sùtra I.1, chú giải của Vàcaspati nói rằng những vibhùtis được thành tựu bằng nguyên lý tổng chế, hay samïyama. Sùtra II.9-15 trình bày sự diễn tiến của samïyama qua thứ tự chứng đắc ba giai đoạn cuối của bát phần Du Già.

Samïyama, nguyên nghĩa là "kỷ luật nội tại" được kể chung cho ba giai đoạn cuối, vì các bộ phận Yoga này không còn lấy ngoại giới làm đối tượng nữa. Vyàsa, chú giải Sùtra III.6, nói rằng: khi một tâm địa (citta-bhùmi) được chinh phục bởi samïyama, nó được áp dụng ngay cho giai đoạn tiếp theo sau. Nếu chưa chinh phục được tâm địa thấp không thể nhảy ngay lên một tâm địa cao hơn. Theo giải thích này, samïyama hay nguyên lý tổng chế là kỷ luật nội tại mà sự tiến bộ trong lúc tu tập tùy theo mức độ kiên cố của nó và khả năng chinh phục một tâm địa thấp để nhảy lên một tâm địa cao hơn. Ở đây, chúng ta cũng nên biết là có 5 cấp bực, hay trình độ của tâm, hay tâm địa (citta-bhùmi): ksïipta, tán loạn; mùdha, hay quên; viksïipta, vừa tán vừa định, nghĩa là chỉ

có thể chú tâm trong khoảng thời gian ngắn; ekàgra, nhất tâm; và nirudha, tĩnh chỉ. Các tu tập đều có mục đích là hướng đến hai tâm địa sau cùng này.

Do khả năng đạt được bằng nguyên lý tổng chế, khi chinh phục được một tâm địa, thì mở ra một tâm địa khác, cao hơn, và tâm địa cũng sẽ bị chinh phục do khả năng đạt được bằng tổng chế. Sự diễn biến này có ba giai đoạn, coi như là ba giai đoạn khai triển (parinïàma) của tâm.

Trước hết, nơi giai đoạn tu tập chấp trì (dhàranïà), tác dụng của tâm bây giờ diễn ra theo hai chiều hướng: chiều hướng động, khuynh hướng đi ra ngoài (vyuthàna) bị chế ngự, khuất phục bằng tổng chế (samïyama) và khuynh hướng tĩnh chỉ (niroddha) xuất hiện. Giai đoạn này được gọi là khai triển tĩnh chỉ (niroddha-parinïàma).

Giai đoạn thứ hai là khai triển đẳng trì (samàdhi-parinïàma). Sau khi đã khai triển được khuynh hướng tĩnh chỉ, thành tựu dhàranà tức thì tiến lên dhyàna. Trong dhyàna, tâm cũng có hai phương diện, một tán (sarvàthatà) và một định (ekàgratà). Bằng tổng chế, khuất phục sarvàthatà và khai triển ekàgratà.

Sau cùng là khai triển tâm nhất cảnh (ekàgratà-parinïàma). Ở đây, cũng đối với hai phương diện của tâm mà tổng chế là điều hòa sự quân bình của chúng: phương diện tịch tĩnh (sùànta) và phương diện hoạt động (udita).

Từ giai đoạn này bước sang một giai đoạn khác, mỗi nơi đều xảy ra sự biến đổi và phát huy năng lực cao hơn về tính chất (dharma), đặc tướng (laksïanïa) và trạng thái (avasthà) của nhục thể (bhùta) và quan năng (indriya).

Về những biến đổi này, nói một cách đơn giản, khi tác dụng của tâm càng vi tế, thì đối tượng càng xuất hiện tế nhị; cho đến khi tâm cảnh hiệp nhất, và sự biến đổi càng lúc càng tế nhị của tâm làm thay đổi cơ cấu vật lý và sinh lý. Các năng lực được phát huy và cuối cùng hành giả đạt được thần thông bất tư nghị. Mức độ của thần thông tùy mức độ của tổng chế đối với đối tượng mà nó phải chế ngự. Thí dụ, Sùtra III.16 nói: bằng sự tổng chế trên ba khai triển mà đạt được tri thức về quá khứ, hiện tại và vị lai. Hoặc Sùtra III.17: ngôn từ, đối tượng và ý niệm xuất hiện như là một, bởi vì mỗi cái một liên hệ nhau; bằng sự tổng chế về sai biệt này mà đạt được thắng trí hay thần thông nghe đủ âm thanh của các loại hữu tnh. Hoặc Sùtra III.25: bằng tổng chế đối với mặt trời, thắng trí về các phương hướng v.v... Cứ như vậy, bằng tổng chế trên một đối tượng, sẽ đạt được thắng trí hay thần thông tương ứng.

Cũng bằng tổng chế ấy, khi phân biệt rõ sự khu biệt giữa tự tánh và thần ngã, bấy giờ hành giả sẽ đạt được nhất thiết trí, và cuối cùng đạt đến trạng thái độc tồn (kaivalya) hay giải thoát. Tuy nhiên, đối với các năng lực thần thông đạt được bằng sự tổng chế về một đối tượng đó, Yoga-sùtra cảnh giác rằng chúng có thể là những trở ngại cho samàdhi, mà mục tiêu cuối cùng phải là kaivalya.

Chương IV, gồm 34 sùtras, nói về kaivalya hay độc tồn, hay giải thoát. Khái niệm về giải thoát cũng được đề cập rải rác trong các chương trước. Thí dụ, Sùtra 19, chương I, trình bày hai trường hợp giải thoát đạt được sau khi thành tựu vô tâm tam muội (asamprajnõà-samàdhi). Trường hợp thứ nhất là vô thân (videha) mà hành giả đạt được, hưởng thụ khoái lạc không có thân thể. Trường hợp thứ hai, xúc tánh (prakrïtilaya) khi tâm (citta) thu hồi về nguyên ủy prakrïti.

Sùtra 27, chương II, trình bày bảy giai đoạn mà phân biệt trí trải qua để đạt được hai loại giải thoát là thân giải thoát (kàya-vimukti) và tâm giải thoát (citta-vimukti). Trong diễn tiến của thân giải thoát, phân biệt trí lướt qua bốn bậc: (1) biết rằng sự khổ đã bị trừ, không còn gì cần phải biết thêm nữa; (2) biết rằng căn nguyên dẫn đến sự khổ đã bị hủy diệt, luân hồi đãi bị bứng trốc gốc rễ; (3) sự đoạn trừ được kinh nghiệm trực tiếp như một sự kiện hiển nhiên; (4) thấu triệt phương tiện của tri thức do phân biệt tự tánh và thần ngã.

Bốn trí (prajnõà) trên thành tựu do phân tích hiện tượng ngoại giới. Chúng được trình bày như có nhiều liên hệ với Tứ diệu đế của Phật giáo, và như vậy cũng cho thấy tương quan ảnh hưởng như thế nào giữa Phật giáo và Yoga. Ta nên nhớ là Yoga chỉ được hệ thống hóa sau Phật.

Ba trí còn lại diễn tiến trong tâm giải thoát là: 5. trực nhận hai mục tiêu của buddhi, hoặc hưởng thụ (bhoga) hoặc giải thoát (apavarga); 6. ba gunïa có khuynh hướng trở lại nguyên ủy prakrïti của chúng như những tảng đá nặng từ đỉnh cao phải rơi xuống đất; 7. bấy giờ, purusïa độc lập, vì buddhi bị thu nhiếp vào ba gunïa và các gunïa đã trở về với prakrïti.

Sau khi đạt đến trí (prajnõà) thứ bảy, purusïa độc lập trong trạng thái của một samàdhi được mô tả như là đám mây giữa hư không vì purusïa không còn ham muốn, các hạt giống ngã chấp, ngã kiến, v.v... đã hoàn toàn bị hủy diệt. Đây là trạng thái samàdhi mà Sùtra IV.29 mệnh danh là pháp vân tam muội (dharma-megha-samàdhi). Từ đó, hành giả diệt trừ tất cả nghiệp và phiền não, giải thoát ngay trong đời hiện tại: hữu thân giải thoát (jìvan-mukta).

Chú thích:

1 II.3.11: tàm yogam iti manyante sthiràm indriya-dhàranïàm...

2 VI.25: evamï prànïam athamïkàram yasmàt sarvam anekadhà… ekatvam pràpnïa-manasar indriyànïàmï tathaiva ca sarva-bhàva-parityàgo yoga ity abhidhìyate.

3 II.8.13.

4 VI.18-19... sïadïànïgà ity ucyate yogahï, sáu bộ phận này được gọi là yoga.

CHƯƠNG IV
TRIẾT THUYẾT VAISUESIIKA (THẮNG LUẬN)

I. Ý NGHĨA

Trong tất cả các hệ phái Ấn Độ, các nhà Phật học Ấn thường chọn hai tư tưởng đối lập trực tiếp là Sàmïkhya và Vaisùesïika. Sự kiện đó cho thấy địa vị khá quan trọng của hai phái này. Khi nói về bản thể luận trong triết phái Sàmïkhya, chúng ta đã giả thuyết hai thái độ hay hai chiều hướng mà một triết gia có thể chọn làm khởi điểm để khảo sát về bản thể tối hậu của vũ trụ thế giới, hay thực tại. Sàmïkhya được coi như chọn thái độ của một cái nhìn theo chiều dọc, phác họa những mối dây liên hệ nhân quả trong lịch trình hiện tượng hóa của hiện tượng giới và như vậy, đối lập với Sàmïkhya, đặc trưng chính là Vaisùesïika với một cái nhìn theo chiều ngang của hiện tượng giới. Cả hai đã bổ sung cho nhau trong một hệ thống vũ trụ luận, với những thảo luận chi tiết về ý nghĩa sinh thành và tồn tại của hiện tượng giới.

Các yếu tố triết học của Vaisùesïika, cũng như các hệ phái khác, có thể tìm thấy rải rác trong thánh điển Upanishad. Chúng ta sẽ thấy hệ phái này phân tích các thực thể (dravya) thành những yếu tố cực vi, và những thực thể được xếp dưới phạm trù này, hay thực cú nghĩa (dravya-padàrtha), như đất, nước, lửa, gió, hư không, v.v..., không phải là những yếu tố xa lạ trong các Upanishads.

Vaisùesïika là một từ ngữ phát xuất từ chữ visùesïa. Chúng ta có ít nhất hai giải thích về ý nghĩa chữ này1. Trên tổng quát, visùesïa có nghĩa là dị biệt hay đặc thắng, cho thấy khuynh hướng phân tích của hệ phái này. Hậu quả của khuynh hướng phân tích dẫn nó đến một đa nguyên

thực tại luận. Giải thích thứ hai, căn cứ trên nhị cú nghĩa (visùesïa-padàrtha), theo đó, vì hệ phái này chú trọng đến nó, nên được mệnh danh là Vaisùesïika.

Tuy nhiên, chúng ta cũng nên biết thêm một giải thích khác, theo đó, Vaisùesïika hàm một ý nghĩa tự phụ. Giải thích này tìm thấy trong Duy thức thuật ký của Khuy Cơ2.

Vaisùesïika-sùtra, ngay ở sùtra đầu tiên của nó đã chỉ định dharma như là một mục tiêu khảo sát của nó. Tiếp theo 2 sùtras kế, tác phẩm quy chế ý nghĩa của dharma qua hai phương diện: thượng thiện (abhyudaya) và tối thượng thiện (nihïsùrlyasa). Mục tiêu thứ nhất để khảo sát dharma là hướng tới một đời sống hạnh phúc của thiên giới. Nó chính là mục tiêu mà Jaimini đặt lên hàng đầu của Mìmàmïsà-sùtra. Đối với Mìmàmïsà, dharma được hiểu như là một nghĩa vụ tuyệt đối, bao gồm những liên hệ giữa người và người trong cộng đồng xã hội và trên hết là mối liên hệ giữa loài người và thần linh trong trật tự tự nhiên của vũ trụ. Sự kiện cho thấy có một nền tảng chung cho Vaisùesïika và Mìmamïsà, và có lẽ học thuyết của Vaisùesïika được thành hình sớm hơn Mìmàmïsà3.

Cũng như Mìmàmïsà-sùtra của Jaimini, ở đây mục tiêu thứ nhất của dharma là Vaisùesïika đặt thẩm quyền trên Veda. Phương diện thứ hai của dharma nơi Vaisùesïika là giải thoát, và giải thoát ở đây là kết quả đạt được bằng tri thức chân chính về sáu cú nghĩa. Sùtra 4 tiếp theo đó của Vaisùesïika-sùtra nói: Thắng pháp (dharma-visùesïa) phát sinh từ chân trí về quan hệ giữa những đồng tướng và dị tướng của sáu cú nghĩa gồm: thực, đức, nghiệp, đồng và dị.

II. LỊCH SỬ

Sáng tổ của Vaisùesïika làKanïàda, thuộc dòng họ Kasùyapa, mà truyền thuyết cho rằng được khải thị bởi thần SÙiva dưới hình thức một con cú mèo, do đó ông còn có tên là Ulàka, và những người theo học thuyết này được gọi là đồ chúng Aulùkya, Trung hoa dịch là “huân hầu tử”. Truyền thuyết cũng giải thích rằng, sở dĩ có tên như vậy, bởi vì vị tiên này ban ngày thì ẩn mà ban đêm thì du hành như một con cú mèo. Từ ngữ Kanïàda lại còn có nghĩa là “người ăn hạt” mà tại Trung Hoa người ta biết dưới dịch ngữ là “Thực mễ tế tiên nhân”4. Hình như từ ngữ này muốn ám chỉ khuynh hướng phân tích của học phái này. Những truyền thuyết như vậy khiến ta có cảm giác Kanïàda hay Ulùka là một nhân vật có nhiều tính chất huyền thoại hơn là sự thực.

Cũng theo truyền thuyết, vị tổ thứ hai của Vaisùesïika là Panõcasùikhin, “Ngũ Đỉnh tiên nhân”. Kanïàda sống rất lâu, giảng dạy về sáu cú nghĩa, sau đó sang Ba La Nại (Vàrànïasì) truyền lại cho Panõcasùikhin trong một thời gian kéo dài đến 9 nghìn năm. Niên đại của Kanïàda cũng như của Vaisùesïika-sùtra rất khó xác định. Mầm mống của học thuyết được tìm thấy rải rác trong các nhà Phật học và các nhà Thuận thế (lokàyata). Nhưng khó tìm thấy người ta nhắc đến tác phẩm này trước thế kỷ III trước tây lịch. Những tác phẩm về sau, như Brahma-sùtra của Bàdarøayanïa, có vẻ đề cập học thuyết được chứa đựng trong Vaisùesïika-sùtra. Niên đại được phỏng định cho nó là sau 300 năm trước tây lịch, và trước kỷ nguyên. Giả thiết niên đại như vậy quá dài, và khó dẫn đến một niên đại gần xác thực hơn.

Toàn thể Vaisùesïika-sùtra gồm 370 sùtras, 10 chương, mỗi chương gồm hai nhật khóa (àhnika). Chương I, sau khi giới thuyết mục tiêu, trình bày về sáu cú nghĩa. Chương II và III, nói về cú nghĩa thứ nhất: dravya. Chương IV, thuyết cực vi và tính chất của 4 đại. Chương V, bàn kỹ về thực cú nghĩa. Chương VI, về pháp và phi pháp trong cú nghĩa thứ hai: gunïa (đức). Chương VII, các thành tố trong cú nghĩa gunïa, và cũng bàn về cú nghĩa samavàya (hòa hiệp). Chương VIII, tri thức luận. Chương IX, các vấn đề linh tinh, vấn đề nhân quả. Chương X, về đau khổ và hạnh phúc.

Bản chú giải xưa nhất về Vaisùesïika-sùtra hiện còn, đáng kể là của Prasùastapàda, khoảng thế kỷ V sau Tây lịch. Nói là chú giải, nhưng về hình thức, đây là một tác phẩm độc lập, trình bày sự

tiến triển của hệ phái qua nhiều quan điểm. Udayana và SÙridhara là hai nhân vật ở thế kỷ X viết hai chú giải về Prasùastapàda-bhàsïya, một tựa đề là Kiranïävali và một là Nyàyakandali. SÙanïkara Misùra (sống khoảng 1425) viết hai bản chú giải, một trực tiếp về Vaisùesïika-sùtra, được gọi là Upaskàra, và một bản khác về Presùastapàda-bhàsïya. Trong số các tác phẩm này, Nyàyakandalì của SÙridhara được coi là rất hữu ích cho những nhà khảo cứu Vaisùesïika vì lối trình bày và thể cách đơn giản.

Về sau, Vaisùesïika và Nyàya được ghép chung, một bên đặc trưng cho bản thể luận và một bên đặc trưng cho nhận thức luận. Các tác phẩm đại diện cho tính cách tổng hợp này là Saptapadàrthì của SÙivìditya thế kỷ XV, Tarka-samïgraha của Annambhatïtïa vào thế kỷ XVII, và Bhàsïa-øpariccheda của Visùanàtøha Panõcàna.

Các cú nghĩa của Vaisùesïika, từ khởi đầu có sáu, lần lượt khai triển thành 7, rồi cuối cùng có tất cả mười cú nghĩa. Đặc trưng cho sự khai triển này là tác phẩm Vaisùesïika-nikàya-dasùapadàrtha-sùàstra của Maticandra. Tác phẩm này được Huyền Trang, thế kỷ VIII, dịch sang Hán văn dưới danh hiệu Thắng tông thập cú nghĩa, và tác giả Maticandra cũng được dịch là Huệ Nguyệt. Cũng như của Sàmïkhya qua bản Hán dịch của Chân Đế (Paramàrtha) vào thế kỷ IV, Thắng tông thập cú nghĩa là tác phẩm căn bản cho những khảo cứu về Vaisùesïika tại Trung Hoa5.

III. CÚ NGHĨA: (PADÀRTHA - Học thuyết)

Theo nghĩa đen, padàrtha chỉ cho một sự thể có biết đến (jnõaya: sở tri) có thể trực giác được (prameya: sở lượng), có thể gọi tên được (abhidheya). Từ ngữ này ở phương Tây thường được quan niệm như là phạm trù (category). Thế nên, người ta hay so sánh các cú nghĩa của Vaisùesïika với những phạm trù của Aristotle, Kant và Hégel6.

Ui Hakuju (Vũ Tỉnh Bá Thọ) trong Ấn Độ triết học sử (trang 78-79) cho rằng đây là phương pháp quan sát khách quan mỗi sự vật bằng lối phân loại và phân tích. Thí dụ: sự vật xuất hiện như là đối tượng của tri thức chúng ta, sẽ được coi như là xuất hiện trong tư cách một bản thể tự hữu, và đấy là Thật cú nghĩa (dravya). Nhưng bản thể này không xuất hiện một cách đơn thuần mà xuất hiện như là chủ thể của những phẩm tánh (Đức cú nghĩa: gunïa) và tác dụng vận động (Nghiệp cú nghĩa: karma). Đức là tính cách tỉnh và Nghiệp là tính cách động của chủ thể đó. Tiến thêm nữa, các bản thể dù độc lập, nhưng xuất hiện trong thế tương quan. Về tương quan ngoại tại, chúng ta có Đồng (sàmànya) và Dị (Visùesa). Về tương quan nội tại, chúng ta có Hòa hiệp (Samavàya). Như vậy, Cú (pada) chỉ cho phương diện bộc lộ của sự vật đối với tri thức, nhất là bộc lộ qua diễn đạt của ngôn thuyết. Nghĩa (artha) chỉ cho nội dung của sự bộc lộ ấy.

Khi phát khởi, Vaisùesïika chỉ kể có sáu cú nghĩa. Các nhà Vaisùesïika về sau thêm cú nghĩa phi hữu (abhàva, Huyền Trang dịch là Vô thuyết). Phái Nyàya thừa nhận cả bảy cú nghĩa này. Như vậy, cú nghĩa gồm hai loại là sáu hữu (bhàva-padàrtha) và một phi hữu (abhàva-padàrtha). Sau cùng, với tác giả của Thắng tông thập cú nghĩa (Dasùapadàrtha-sùàtra), lại kể có 10 cú nghĩa:

1- Thật (Dravya)	6- Hòa hiệp (Samavaya)
2- Đức (Gunïa)	7- Hữu năng (SÙakti)
3- Nghiệp (Karma)	8- Vô năng (Asùakti)
4- Đồng (Sámánya)	9- Câu phân (Sàmanyavisùesïa)
5- Dị (Visùesïa)	10- Vô thuyết (Abhàva)

Riêng về chữ Câu phân, Ui Hakujì trong Ấn Độ triết học sử (trang 505) cho rằng đây là dịch ngữ sai lầm của bản Thắng tông thập cú nghĩa về Sàmmànyavisùesïa. Bởi vì, Phạn ngữ này có nghĩa rằng, Visùesïa (Dị cú nghĩa) chỉ có tính cách dị biệt thuần túy, tức là biến dị, do đó, Sàmànavisùesïa phải được hiểu là đồng dị, tức là dị biệt không độc lập. Tuy nhiên, người ta biết

rằng trong các nhà phê bình của Phật giáo về Vaisùesïika chỉ thấy đề cập đến sáu cú nghĩa coi như là chính yếu. Và ngày nay khi khảo cứu về Vaisùesïika, người ta cũng chỉ lấy đó làm trọng tâm, hoặc kể thêm abhàva nữa là bảy.

1. Thật cú nghĩa (Dravya)

Dravya được định nghĩa như là bản thể làm sở y cho phẩm tính (Gunïa: Đức) và tác dụng (Karma: Nghiệp) và chính bản thể này làm hòa hiệp nhân (Samavàda-Karana). Như thế, Dravya đã được định nghĩa theo hai chiều hướng. Trong chiều ngang, đó là chín loại Thật (dravya). Trong chiều dọc, đó là mối quan hệ nhân quả. Khi một thật vật ở trạng thái đơn thuần và vi tế, nó là căn nhân. Căn nhân này nội tại, hay Hòa hiệp nhân, vì một thật vật khi xuất hiện cùng lúc với hai tính cách là tĩnh với phẩm tính và động với tác dụng, thì chính thật vật là căn nhân nội tại của kết quả này bằng vào tương quan hòa hiệp. Samàvya trong chữ Sama-vàyikàrina chỉ cho mối quan hệ bất khả phân, tức là hòa hiệp. Như vậy, trong mối tương quan vừa kể, nhân và quả, ở tình trạng bất khả phân.

Thật vậy, nếu là tập hợp (avayavidravya), tức tập hợp giữa các thật vật với nhau, sẽ chịu chi phối của định luật hữu tình hữu loại. Nhưng thật vật đơn nhất, vốn là hòa hiệp nhân của những thật vật tập hợp, chính là bản thể thường hằng bất biến, không bị sanh hay diệt.

Thật cú nghĩa gồm có chín:

1- Đất (Prïithivi)	5- Không (Àkàsùa)
2- Nước (Ap)	6- Thời (Kàla)
3- Lửa (Tejas)	7- Phương (Dik)
4- Gió (Vàyu)	8- Ngã (Àtman)
	9- Ý (Manas)

Trong chín loại Thật, bốn loại đầu (1-4) là những yếu tố cực vi (pràmànïus) chứ không phải là những dữ kiện trong kinh nghiệm thông tục của chúng ta; chúng được dùng một cách rộng rãi để giải thích các sự vật. Phật giáo gọi là bốn đại chủng (mahà-bhùta), tức là bốn nguyên tố phổ biến. Nói một cách tổng quát, đất là yếu tố cứng, nước là yếu tố lỏng và ướt, lửa là yếu tố ấm và gió là yếu tố dao động. Không một vật thể nào mà không phải là sở tạo của chúng; thảy đều là vật chất, nhưng là vật chất năng động, như tính cách năng động của ý (manas). Cùng với ý, cả năm thật thể này (đất, nước, lửa, gió và ý) được tác giả của Thắng tông thập cú nghĩa cho là hết thảy đều năng động và có thể dụng.

(5) Không (àkàsa), tức hư không hay bầu trời. Nếu kể chung với bốn dravyas trên sẽ có năm đại chủng (mahà-bhùta). Nhưng tính cách không giống nhau, vì hư không không có giới hạn và phẩm vị, do đó không tạo ra các vật thể với tư cách là một nguyên tố cực vi.

Cả năm dravyas, không những chỉ là thành phần cấu tạo các vật thể ngoại giới, mà còn là thành phần cấu tạo các quan năng nội giới. Về ngoại giới, trên tổng quát chỉ có năm loại vật thể và chúng tương ứng với năm đại chủng: hương do đất, vị do nước, sắc do lửa, xúc do gió, và thanh do hư không. Năm vật thể này chính là năm đối tượng của năm quan năng, cũng tương ứng với năm đại chủng: mũi do đất, lưỡi do nước, mắt do lửa, da do gió, và tai do hư không.

(6-7) Thời (kàla) chỉ theo quan niệm về tính cách vận chuyển tiếp nối, Phương (dik), hay phương vị, phương sở, chỉ cho không gian, nghĩa là các phương hướng và vị trí.

Không (àkàsùa), Thời (kàla) và Phương (dik) là những bản thể đơn nhất (eka), thường hằng (nitya) và biến tại (vibhu) (Biến tại: tồn tại, phổ biến, ở khắp mọi nơi). Lại nữa, tất cả thảy chúng đều là bản thể vô hạn, không phần vị. Nhưng trong kinh nghiệm thông tục, chúng cũng được chia

thành hạn biệt. Những hạn biệt của thời gian là quá khứ, hiện tại, vị lai; những hạn biệt của không gian là trước, sau, xa, gần, trên, dưới, v.v...

(8) Ngã (àtman). Với tư cách như là một chủ tể của mọi hành động, nó thường hằng và biến tại. Những hành động chứng tỏ có ngã làm chủ tể, và là luận chứng có giá trị về sự hiện hữu của ngã, thường được nhắc đến là: giác (jnõàna), dục (icchà) và cầu mong (yatna); nói cách khác, đây là những tác động tri giác, ý dục và ý chí.

Có hai loại ngã: ngã toàn tri, chỉ có Thượng đế không lệ thuộc khổ hay lạc và ngã cá biệt, độc lập. Ngã này được kể là vô số, chúng là bản thể tâm linh vốn thường tại, làm căn bản cho hoạt động của thức. Nhưng thức không phải là bản tánh của ngã, nó được coi như là một thuộc tánh ngẫu nhiên mà ngã sở hữu. Thí dụ: trong giấc ngủ say, thức không hoạt ðộng, nhýng ngã vẫn tồn tại.

(9) Ý (manas). Trong sự tiếp xúc giữa mọi căn và ngoại cảnh, nếu không có ý can thiệp, mối quan hệ của chúng sẽ không dẫn đến một kết quả nào hết. Nghĩa là, có nhìn, nhưng không có thấy. Nó cũng được liệt kê vào số các nguyên tố như là bốn đại chủng, và cũng có tính cách năng động như chúng, nhưng không phải là nguyên tố để tạo thành những tập hợp vật. Mỗi ngã đều có một ý, vì ý là quan năng nhận thức, giống như năm quan năng kia: mắt, tai, mũi, v.v... Trên khía cạnh nhận thức, sự tiếp xúc giữa năm quan năng (năm căn) với năm đối tượng tương ứng (năm cảnh), là sự tiếp xúc giữa các tập hợp vật. Những tập hợp vật này cố nhiên chịu sự chi phối của luật sát na sinh diệt.

Do đó, phải cần có một quan năng để lãnh hội những kết quả của nhận thức, như để truy ức quá khứ và suy đoán tương lai. Theo đây, khi có sự tiếp xúc giữa căn và cảnh, ngã sẽ đặt ý vào để khởi lên nhận thức. Nhưng ý vì có tính cách là nguyên tố cực vi, do đó cần có sở cứ. Như vậy, khi tất cả năm căn cùng tiếp xúc với năm cảnh, thì trong đó chỉ có một căn được ý can thiệp, và chỉ riêng căn và cảnh này dẫn đến một kết quả nhận thức. Cũng như bốn thật thể đầu, ý có khả năng vận động, và là vận động căn bản tối sơ của mọi vận động, nhưng là thế lực vận động không thể thấy (adrïisïta). Ngoài ra, thế lực vận động của ý diễn ra rất lẹ.

Do đó, đối với Vaisùesïika, khi ta có cảm tưởng là có hai nhận thức cùng khởi lên một lúc, như vừa thấy vừa nghe, kỳ thực cả hai diễn ra có trước và có sau, trong khoảng thời gian cực tiểu, tính bằng thế lực vận chuyển của ý.

2. Đức cú nghĩa (Gunïa)

Đức hay phẩm tính (Gunïa), khởi thủy, gồm có 17 loại:

(1) Sắc (rùpa), màu sắc vốn là đối tượng của mắt. Màu chỉ được tìm thấy trong đất (hsïiti), nước (ap) và lửa (tejas). Nước và lửa có tính cách thường tại; riêng đất thì có biến chuyển. Sắc gồm có sắc chất (rùpatva) và sắc phẩm (rùpa-gunïa).

(2) Vị (ràsa), đối tượng của lưỡi. Chỉ có đất và nước mới có vị. Vị cũng như sắc, có vị chất (ràsatva) và vị phẩm (rasa-gunïa).

(3) Hương (gandha), đối tượng của mũi, chỉ thuộc về đất.

(4) Xúc (sprsùa): đối tượng sờ mó của da, tìm thấy trong đất, nước, lửa, gió.

(5) Thanh (sùabøda): đối tượng của tai, thuộc về hư không (àkàsá).

(6) Số (sàmïkhya): chỉ cho tất cả khái niệm về số đếm. Nhờ phẩm tính này, sự vật được phân biệt hoặc ít, hoặc nhiều.

(7) Lượng (parimiti): khái niệm về tính cách tương đối giữa lớn hay nhỏ của vật thể.

(8) Biệt thể (prïthaktva): phẩm tính nhờ đó mà các vật thể xuất hiện trong tính cách sai biệt nhau.

(9) Hiệp (samïyoga): nhờ phẩm tính này mà người ta nhận ra sự liên hệ của các vật thể với nhau.

(10) Ly (vibhàga): cho biết sự vật không liên hệ với nhau hay không tiếp xúc nhau.

(11-12) Bỉ thể (paratva) và thử thể (aparatva): xác định sự vật tồn tại trong khoảng thời gian lâu hay mau và trong khoảng không gian xa hay gần.

(13-17) Giác (budhi), lạc, (sukha), khổ (dukïha), dục (icchà), sân (dvesïa), cần dũng (yatna): những phẩm tính này chỉ diễn ra trong liên hệ với ngã.

Tất cả 17 phẩm tính trên đây, với tư cách là cú nghĩa, chúng có thể được gọi là thực tại độc lập vì là khả tri (jnõeya) và khả thuyết (abhideya), nhưng không tồn tại biệt lập ngoài thật thể (dravya).

Về sau, con số của gunïa lên đến 24, mà người ta có thể tìm thấy trong Thắng tông thập cú nghĩa. Hệ thống song hành của Nyàya-Vaisùesïika cũng chấp nhận con số này, có thể thấy đầy đủ trong Tarkasamïraha của Annambhatïtïa. Ở đây, chúng ta không cần đi sâu vào chi tiết.

3. Nghiệp cú nghĩa (Karma)

Nghiệp chỉ cho tác dụng vận động của một thật thể, cũng trực thuộc và nội tại nơi một thật thể như gunïa, nhưng gunïa biểu trưng cho khía cạnh tĩnh và thường của thật thể, còn nghiệp biểu trưng cho khía cạnh động.

Có năm loại vận động tức nghiệp:

(1) Thủ (utksïepana): vận động hướng thượng;
(2) Xả (avaksïapanïa): vận động hướng hạ;
(3) Khuất (àkunõacdanïa): vận động quy tâm;
(4) Thân (prasànara): vận động ly tâm;
(5) Hành (gamana): vận động phức tạp.

Sự phân tích về năm loại nghiệp như thế là vì theo quan niệm rằng chính do nghiệp mà các nguyên tố cực vi hoặc kết hợp (samïyoga) hoặc phân ly (vibhàga) đối với nhau. Nếu xét trên bản vị không gian, thì năm loại nghiệp là năm chiều hướng tác động của các nguyên tố cực vi. Nhưng nếu xét trên bản vị thời gian, có thể coi chúng như là trình tự của vận động. Thí dụ: ở sự vận động của mũi tên. Nghiệp tối sơ, khởi đầu bằng tính cách phân ly khỏi bản vị của nó, như mũi tên được bắn ra theo chiều hướng thượng. Ngay gần phút kế tiếp, mũi tên do đoạn tuyệt với bản vị tiến hành để tiến tới, như vậy, dư lực của khởi thủy giảm dần đến lúc mũi tên được đổi chiều. Sau đó, nó nhắm đích mà lao tới. Giai đoạn cuối cùng là sự vận động ấy được coi như di chuyển từ điểm này tới điểm kia, theo nghĩa rộng, nó bao quát cả quá trình vận động.

Nếu giải thích chặt chẽ hơn, phải phân tích quá trình hoạt động diễn ra trong từng chớp nhoáng của mỗi sát na (ksïana). Thế thì, vận động đích thực diễn ra từ phân ly, đoạn tuyệt kế tục, tiến hành kế tục và đến sát na thứ năm là tựu thành quá trình vận động.

Tóm lại, đặc tính của nghiệp là tạo ra sự phân ly và kết hợp. Do phân ly và kết hợp hoặc tan rã để tạo ra mọi diễn biến của hiện tượng giới.

4. Đồng cú nghĩa (Sàmàya)

Cú nghĩa thứ tư, sàmàya, các nhà Phật học Trung Hoa xưa dịch là Đồng, với ý niệm là đồng chủng loại. Từ ngữ này, thường được các học giả phương Tây dịch là phổ biến thể (universal) phân biệt với đại loại (genus). Thắng luận kinh (Vaisùesïika-sùtra) định nghĩa: nityam ekam anekànuagatamï sàmànyam: đồng (sàmànyam) có ba tính chất: thường tại (nityam), đơn nhất (ekam) và biến hành (anekànugatam). Thường tại vì sự tồn tại của nó y như một yếu tính vĩnh cửu; thí dụ, con bò và yếu tính của nó (gatva). Do yếu tính này, khi con bò xuất hiện như một đối tượng của nhận thức, nó cũng được thâu nhận cùng lúc tất cả hiện hữu chỉ có bây giờ và ở đây và nó có trong mọi lúc và mọi nơi. Thứ đến là đơn nhất, vì là nhất thể của những phức thể: tất cả những con bò khác nhau đều hiện hữu trong đồng loại tính (jàti) của chúng. Do đó, loại tính chỉ có một. Sau hết là biến hành, tức là phổ biến thể (sàmanya), hiện diện (anugatam) trong từ sự thể có thể (aneka).

Sàmànya được coi như một cú nghĩa, tức thực tại, vì nó có khả năng làm đối tượng - khách quan - của nhận thức, không phải chỉ là khái niệm, khi một sự thể được trực nhận trong cá biệt tính của nó. Như thế, có hai loại đồng loại tính. Loại tính cao (parajàti) chính là hữu thể (satta). Thế nên bất cứ sự thể nào được coi là thực tại đều phải được xét như là một sự hữu (sat) hay hữu thể. Vô thể (asat) không phải là đồng loại tính, mặc dù nó thường tại, nhưng nó không hiện hữu, không bao hàm trong đó một sự thể nào. Chỉ những gì hiện hữu mới có sai biệt (aneka), do đó mới có đồng-loại-tính của những sai biệt.

Loại-tính-thấp (aparajàti) là các cú nghĩa Thực, Đức và Nghiệp, v.v... Thí dụ: Thực cú nghĩa là một sàmanya, bởi vì nó là đồng loại tính của đất, nước, v.v... Gọi là thấp, vì chúng chỉ là một sự thể có giới hạn, không bao gồm toàn diện tất cả.

Căn cứ các cú nghĩa: Đồng ở trên và Dị kế tiếp, chúng ta có thể hiểu rõ phương pháp phân loại và phân tích của Vaisùesïika trên căn bản đa nguyên thực tại luận.

5. Dị cú nghĩa (Visùesïa)

Xét trên phương diện luận lý, tính cách hiện hữu của một sự thể được trải ra trong hai chiều. Nếu nó được trải ra theo chiều kích bên ngoài của ngoại trương, đấy tức là Đồng-cú-nghĩa. Nếu trải ra trong chiều sự thể của nội hàm, ở đây sẽ là Dị-cú-nghĩa. Nhờ cú nghĩa này, người ta mới có sự phân biệt (vyàvàrtaka) đối với những bản thể thường tại (nityadravyavritti). Nếu không, làm thế nào để phân biệt sự này với sự khác, theo ý nghĩa phi-tha-tánh (aparatva) của nó. Những nguyên tố như đất, nước, v.v... không có gì khác nhau nơi hiện hữu của chúng, nhưng trong nhận thức, người ta biết được cá biệt thể của chúng. Dị cú nghĩa được thiết lập như một thực tại khách quan để giải quyết vấn đề đó.

Tương quan giữa đồng và dị còn cho phép người ta phân tích và phân loại các sự thể. Sự phân loại khi diễn ra ở một môi trường ngoại trương cực đại như thế còn hứa khả sự xuất hiện của những cá biệt thể như: thật, đức, nghiệp, v.v... Thêm nữa, trong chín loại thể của thật cú nghĩa, chúng xuất hiện trong môi trường ngoại trương với sự hứa khả của nội hàm nên có thể thiết lập cá biệt thể của chúng. Như vậy, theo nguyên tắc chung của luận lý, khi ngoại trương càng lớn thì nội hàm càng nhỏ. Nếu ngoại trương cực đại là hữu thể thì nội hàm sẽ là tự thể hay phi tính (aparatva), nội diễn này chính là biến dị (antya-visùesïa).

Vaisùesïika là một Đa nguyên Thực tại luận, lẽ cố nhiên không những thừa nhận dị biệt thể (visùesïa) như một thực tại khách quan, mà còn thừa nhận sự hiện hữu của vô số dị biệt thể. Vấn đề quan trọng là làm thế nào để nhận ra sự dị biệt giữa các dị biệt thể. Tác phẩm Trung luận

của Long Thọ (Nàgàrjuna) hình như có đề cập đến vấn đề này. Nhưng vì luận không nêu rõ đích danh Vaisùesïika, nên chúng ta chỉ có thể xét trên bình diện tổng quát của vấn đề. Theo luận, dị biệt thể không phải là một thực tại, vì không tự hữu. Vaisùesïika thiết lập dị biệt thể bằng tính cách dị biệt trong dị biệt (sarvavyàrtarka). Nhưng với Trung luận, nếu thế thì chỉ có đồng nhất chứ không có dị biệt.

6. Hòa hiệp nghĩa (Sàmavàya)

Dưới quan điểm Thực tại luận, Vaisùesïika thừa nhận sự hiện hữu của các cực vi như là cá biệt. Chúng sẽ tiếp nhau qua hai phương diện. Thứ nhất, trên phương diện ngoại tại, cá biệt thể tiếp xúc nhau theo tính cách ngẫu hợp được gọi là tương ứng (samïyaga), cái này tiếp cận cái kia. Đằng khác, những thực tại cá biệt như thực thể (dravya), phẩm tính (gunïa), tác dụng (karma), v.v... khi tiếp xúc với nhau, tất cả đều y cứ nội tại: tiếp xúc nội tại hay hòa hiệp (samavàya).

Sự tiếp xúc này có tính cách bất phân (avyutasiddha: trung thành), như sự hòa hiệp giữa một sự thể với một màu sắc, đây là tương quan nhân của nó trong không gian. Thực sự, Vaisùesïika không xét tới tương quan nhân quả trong thời gian, do đó không công nhận thuyết quả có trước trong nhân như chủ trương của Số luận (Sàmïkhya). Chỉ có tương quan nhân quả độc nhất là tương quan trong không gian. Nếu xét theo thời gian, phải thừa nhận rằng kết quả là một sự thể đã có sẵn trong tiền nhân của nó.

Nhưng nếu chấp nhận như thế sẽ không phù hợp với quan điểm Đa nguyên Thực tại luận của Vaisùesïika. Tác động dẫn đến kết quả không do thế lực nội tại mà là ngoại tại, vì thực tại là những cá thể biệt lập. Như vậy, kết quả của hiện hữu này chính do tương quan hòa hiệp của các dị biệt đó, chúng hòa hiệp trong sự toàn thành bất khả ly.

7. Vô thể nghĩa (Abhàva)

Cú nghĩa thứ bảy này là abhàva hay vô thể. Kànada không đặt vô thể thành một cú nghĩa riêng biệt. Sáu cú nghĩa đều là tích cực. Đây là tiêu cực. Những cú nghĩa khác được coi là tuyệt đối trong khái niệm của nó. Tiêu cực hay phủ định tuyệt đối là điều không thể có, nó là một giả tưởng. Phủ định thiết yếu giả thiết một khẳng định nào đó. Vaisùesïika, với quan điểm Thực tại luận, tin tưởng rằng cũng như nhận thức khác biệt với sở tri vốn hiện hữu độc lập ngoài năng tri và nhận thức thiết yếu là trỏ vào một đối tượng nào đó; cũng như vậy, nhận thức về phủ định khác với sự thể bị phủ định và thiết yếu trỏ vào một sự thể bị phủ định nào đó. Sự vắng mặt của một vật thể và nhận thức về sự vắng mặt của nó, cả hai khác biệt nhau.

Vô thể gồm có bốn:

(1) Vô thể tiên hành (Pràgabhàva)
(2) Vô thể hậu hữu (Pradhavamïsàbhàva)
(3) Vô thể tương đãi (anyoyàbhàva)
(4) Vô thể tuyệt đãi (atyànta-bhàva)

Vô thể tiên hành là: 1. vô thể của một sự thể trước khi sanh khởi; 2. là vô thể của một sự thể sau khi hủy diệt; 3. là vô thể của một sự thể này đối với một sự thể khác nó; 4. là một ý niệm giả tưởng, là sự vắng mặt của mối quan hệ giữa hai sự thể trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Vô thể tiến hành không có khởi thủy nhưng có tận cùng. Nó tận cùng khi sự thể đã sanh khởi. Vô thể hậu hữu có khởi thủy nhưng không có tận cùng. Nó khởi thủy khi sự thể bị hủy diệt và không tận cùng vì sự thể đó không thể tái sinh thời. Vô thể tương đãi đối lập với đồng nhất tính. Nó vừa vô thủy vừa vô chung. Nếu không có vô thể tiến hành, vạn hữu trở nên vô thủy; nếu không có vô thể hậu hữu, vạn hữu trở thành vô chung. Nếu vô thể tương đãi không có, vạn hữu trở thành vô phân biệt và nếu vô thể tuyệt đối không có, vạn hữu sẽ hiện hữu mọi lúc và mọi nơi. Quan điểm

về vô thể này là căn cứ trên khái niệm Bản thể luận này của Vaisùesïika.

IV. CỰC VI LUẬN

Chúng ta biết rằng về tất cả mọi sự thể thì suy lý của triết học Ấn Độ cuối cùng được quy kết trên quan điểm nhân quả. Có hai quan điểm chính, quả có trước trong nhân và không có trước trong nhân. Phái Sàmïkhya theo quan niệm thứ nhất. Vaisùesïika và Hyàya theo quan điểm thứ hai. Quả là một cái gì mới mẻ. Tất nhiên bất cứ hậu quả nào đều phải có nguyên nhân. Nhưng ở đây nó không hàm tàng trong nhân và cũng không đồng nhất với nhân.

Trong các cú nghĩa, chúng ta biết rằng các vật thể hữu chất được kết hợp bởi nhiều thành tố và chịu chi phối của luật sanh thành và hủy diệt. Chúng có thể được phân tích thành những phần tử tế vi nhất, và không thể phân tích thêm được nữa. Đây là cực vi (paramànïu). Tất cả các vật thể đều là tập hợp của những phần tử cực vi này. Do đó, sự sanh khởi có nghĩa là sự tập hợp của các cực vi trong các phần vị sai biệt và hủy diệt có nghĩa là sự tan rã của những tập hợp này. Dầu vậy, vì các cực vi không bị chi phối bởi vô thường, do đó, căn nhân của vạn hữu không hề có sanh hay diệt.

Như vậy, quan niệm nhân quả của Vaisùesïika cho rằng không phải quả tiềm phục ẩn giấu trong nhân rồi do động lực nội tại, nó phá hủy nhân để quả xuất hiện. Một quan điểm như vậy dĩ nhiên là hệ luận từ thuyết cực vi, vốn là thực tại vĩnh cửu. Nói cách khác, tương quan nhân quả chỉ diễn ra chiều ngang, vì tính cách tiếp xúc của các cực vi chính là mối quan hệ không gian hiện hữu của chiều ngang. Phạn ngữ gọi thuyết này là Asatkàryavàda, thường được dịch là Nhân trung vô quả.

Cực vi có bốn: đất, nước, gió và lửa. Hư không (àkàsùa) không phải là một cực vi, vì nó đơn nhất, thường tại, và là trung gian để các cực vi tập hợp. Cuộc tranh luận sôi nổi của các nhà Phật học Nguyên thủy hình như có liên hệ với điểm này. Bởi vì, theo họ, cố nhiên, cực vi không thể gọi là có phần vị, nghĩa là không thể có chiều kích. Nếu có phần vị, mỗi phần vị sẽ là một điểm nhỏ của cực vi, và như thế khái niệm về cực vi trở nên bất thành. Không có phần vị, do đó các cực vi tập hợp nhau trong tính cách gián cách, tức là qua trung gian của không gian.

Các cực vi khác nhau về lượng lẫn phẩm. Mỗi cực vi có một cá biệt tính và hiện hữu như một thực tại ly cách. Tế nhị nhất là cực vi của gió, và nó là khả tính của xúc chạm. Cực vi lửa có khả tính của xúc chạm và màu sắc nước có xúc chạm, màu sắc, mùi vị và hương vị. Tất cả cực vi đều có hình dáng viên cầu (parimanïdïala). Tự bản thân, chúng bất hoạt và bất động. Trải qua một cuộc tan rã, chúng vẫn y nhiên bất hoạt. Sự tập hợp chúng được điều động bởi thế lực vô hình (adrïsïta) của pháp (dharma) và phi pháp (adharma). Thế lực cực vi vô hình này cư ngụ trong ngã cá biệt và thiên hướng về chỗ thành mãn dưới hình thức hưởng lạc hay thọ khổ. Khi được thế lực vô hình thúc đẩy vận động, các cực vi bắt đầu rung động (paripanda) và trực tiếp chuyển thành lưỡng vị, tức là tập hợp của hai cực vi. Các cực vi là hòa hiệp nhân (samavàyukaranïa) của tập hợp lưỡng vị này và tương ứng (samyoga), tức sự liên kết ngoại tại, không phải là hòa hiệp nhân hữu hiệu nhất dẫn đến trực nhận khổ đế.

Thuyết Vô ngã của Phật giáo căn cứ trên phân tích Ngũ uẩn. Theo thông lệ, phân tích này dẫn đến thành tố cực vi. Nhưng khi tiến đến đây, các nhà Phật học, ngay từ nguyên thủy, cảm thấy gặp phải một vấn đề nan giải. Đó là tính cách tập hợp của các cực vi. Luận Câu Xá (Abhidharmakosùa) của Thế Thân (Vasubandhu) ghi lại ba giải thích:

a. Tập hợp từng phần, tức là tập hợp qua phương vị của các cực vi. Thí dụ, hai cực vi tiếp xúc nhau tại một điểm, nếu điểm đó là phần cực tiểu so với một cực vi. Tất nhiên ở đây, khái niệm cực vi bất thành, vì chưa phải là phần tử nhỏ nhất.

b. Tập hợp toàn diện, như hai ly nước. Như thế, cực vi sẽ không hề là kết quả đạt được do phân tích. Nghĩa là, khái niệm cực vi như là một phần tử nhỏ nhiệm nhất cũng bất thành.

c. Tập hợp gián cách, qua trung gian của hư không. Tập hợp này do hấp lực của nghiệp cảm, như từ trường của sắt. Nhưng, họ không thừa nhận thực tính vận động của cực vi, vì thế, giải thích này bất thành. Lý do tại sao, dưới đây sẽ trả lời câu hỏi của chúng ta.

2. Thuyết cực vi cản trở thuyết nghiệp cảm. Bởi vì các nhà Phật học không thừa nhận tính cách thường tại của cực vi. Cực vi hiện hành và hủy diệt trong từng sát na, nếu không, vạn hữu không thể có hiện tượng vô thường. Thế nên, khi nói cực vi di chuyển từ vị trí này sang vị trí khác, đòi hỏi phải có thời gian tồn tại tối thiểu là hai sát na: sanh ở đây và diệt ở kia. Như viên đá tung lên trời mà không có động lực nội tại để rơi xuống ngay thì vĩnh viễn nó sẽ không rơi trở xuống.

Kết luận theo họ, cực vi chỉ là giả tưởng, vì là hệ luận của phân tích. Điều đáng ghi nhớ, phương pháp luận của Vaisùesïika mang tính cách khoa học hơn là triết học, vì diễn ra trên nền tảng không gian. Đấy là lý do Vaisùesïika không chấp nhận thuyết Satkàryavàda, quả có sẵn trong nhân, như đã thấy ở cú nghĩa “Vì hòa hiệp”. Phương pháp luận của Phật học lại y cứ trên diễn biến của tâm nhiều hơn, như thấy ở thuyết Ngũ uẩn vì họ muốn tiến tới trực ngộ vô ngã. Vả lại, chính Phương pháp luận như thế khiến Vaisùesïika coi ngã như là một vật thể, do đó, giải thoát của nó không tiến tới ngã siêu việt.

Một hiền triết nói: “Thà sanh ra như một con chó sói trong rừng Vridàna thân yêu còn hơn là khát vọng thứ giải thoát mà Vaisùesïika cung cấp”. Trích dẫn câu này là kết luận của Ch. Sharme, khi viết về Vaisùesïika. Dưới thế lực vô hình, các cực vi được tập hợp, và đây là quan niệm về định luật Nghiệp của Vaisùesïika. Kết quả của khổ hay lạc mà ngã thụ hưởng đều bị chi phối bởi luật này.

V. TRIỀN PHƯỢC VÀ GIẢI THOÁT

Như đã nói, lý tưởng được nêu lên ở Vaisùesïika-sùtra là sanh thiên (abhyadaya) và tối thượng thiên tức là lý tưởng giải thoát. Triền phược do vô minh và giải thoát nhờ chân trí, vốn là kiến giải chân thực và sáu cú nghĩa. Do vô minh và ngã mà thực hành các nghiệp. Nghiệp dẫn đến lẽ thiện (dharma) và bất thiện (adharma). Chúng có tham ái và bị lôi cuốn vào thiên hướng săn đuổi lạc thú, lãng tránh khổ não. Nếu nghiệp hay hành động phù hợp với giáo huấn của Veda, chúng dẫn đến phúc lạc; trái lại, là phi phúc lạc. Tất cả đều do thế lực vô hình (adrïsïta) điều động.

Theo định luật Karma, người ta phải hứng lấy những kết quả hành động tùy theo nghiệp tốt hay xấu. Để giải tỏa triền phược, cá ngã phải đoạn trừ các hành nghiệp. Khi các hành nghiệp đoạn trừ, những pháp hay phi pháp không còn tái khởi, và những pháp và phi pháp trước đây dần dần bị tiêu diệt. Đạt đến giải thoát là ngã phục hồi nguyên thể, vượt ngoài tất cả tri hành hay cảm thọ.

VI. KẾT LUẬN

Triết thuyết của Vaisùesïika đã cung cấp cho nền luận lý học Ấn Độ một căn bản siêu hình khá vững chắc. Nyàya, một triết phái đặc trưng của luận lý, chấp nhận toàn bộ căn bản siêu hình này, trên phương diện Nhận thức luận. Vì Vaisùesïika-Nyàya cùng một lập trường, do đó, chúng ta sẽ trình bày chúng qua triết phái Nyàya. Điều quan trọng cần lưu ý ở đây là, Phương pháp luận của triết phái Vaisùesïika nhắm đến chân trí, từ đó, luận lý học là phương tiện đưa đến chân trí này. Chủ đích của triết thuyết Nyàya không khác là điều hiển nhiên. Nhưng hoặc vô tình hoặc hữu ý, ngay cả nhà luận lý học trứ danh của Phật giáo Ấn Độ. Dharmakìrti (Pháp Xứng), cũng đặt chân trí như là cứu cánh của Luận lý học, theo đó mọi hành động hữu hiệu phải được hướng dẫn bởi hiểu biết chân chính.

Tuy nhiên, Vaisùesïika đã là một trong hai đối thủ chính yếu của Phật giáo. Đối thủ kia là Sàmïkhya. Còn Nyàya khỏi cần là đối thủ vì căn bản siêu hình của nó vốn là Vaisùesïika. Vedànta, triết phái quan trọng nhất cũng không thành đối thủ, vì Gạudapàda, sáng tổ của triết thuyết Vedànta, chịu ảnh hưởng thuyết Sùnyatïa của Long Thọ (Nàgùàrjuna) rất sâu đậm. Vaisùesïika là đối thủ của Phật giáo, vì rằng: Lập trường Đa nguyên Thực tại luận cản trở định luật vô thường, và thuyết vô ngã, mà Phật giáo coi như là con đường hữu hiệu nhất dẫn đến trực nhận khổ đế.

Chú thích:

1 Kimura Taiken, Sáu phái triết học Ấn Độ, tập II, tr.239

2 ĐTK quyển 43, tr. 255

3 Dasgupta, A History of Indian Philosophy, vol. I, tr. 280-285, với nhiều dẫn chứng cho một câu hỏi: Does Vaisùesïika represent an old school of Mìmàmïsà, cuối cùng kết luận: "these considerations lead me to think that the Vaisùesïika represented a school of Mìmàmïsà thought which supplemented a metaphysics to streng then the grounds of the Veda"

4 Khuy Cơ, Duy thức thuật ký

5 Các khảo cứu về Vaisùesïika dựa trên Thắng tôn thập cú nghĩa có thể kể: Thắng tông thập cú nghĩa luận chú của Nhất Quán; Thập cú nghĩa luận văn ký của Bảo Vân; Quán chú Thắng tông thập cú nghĩa luận của Công Đàm; Quán Đạo Thắng tông thập cú nghĩa luận của Tông Giáo. Và một số khác. Con số các bản chú giải cho thấy sự chú tâm của các nhà Phật học Trung Hoa và Nhật Bản đối với hệ phái này.

CHƯƠNG V

TRIẾT THUYẾT NYÀYA (CHÍNH LÝ)

I. TỔNG QUÁT

Trên quan điểm siêu hình, Nyàya là một học phái (darsùana) với đầy đủ những luận thuyết về bản thể và thực tại. Nhưng trên phương diện luận lý, nó là một hệ thống pháp thức suy luận được chấp nhận gần như phổ biến đối với tư tưởng triết học Ấn Độ. Nếu không xét đến tính cách dị biệt của triết lý, danh từ Nyàya được chấp nhận trên toàn thể như là căn cơ và pháp thức suy luận, mà chính ngay cả hậu kỳ Phật giáo cũng chấp nhận một cách tự nhiên. Các nhà luận lý học Phật giáo như Trần Na (Dìgna) hay Thương Kiết La Chủ (SÙankàra-SÙvamin) đều sử dụng danh từ Nyàya làm tiêu đề cho tác phẩm luận lý của họ.

Tác phẩm nhập môn về luận lý của Trần Na có tên là Hetu-vidyà-nyàya-sùàstra (Nhân Minh Chính Lý Môn luận)1. Tác phẩm của Thương Kiết La Chủ có tên là Hetu-vidyà-nyàya-pravesùa-sùàstra (Nhân Minh Nhập Chính Lý luận)2. Do tính cách phổ thông của danh từ như thế, người ta không lấy làm lạ khi thấy Khuy Cơ, một cao đệ của Huyền Trang, đã định nghĩa từ ngữ Chính Lý như sau: "Mọi hiện hữu đều là hiện hữu chơn thật, mặc dù tự tánh của chúng sai biệt. Nhưng dưới sự biến đổi của thời gian, do kiến giải mơ hồ, mà ý nghĩa đích thực của chúng bị che lấp. Các giải thích phần lớn đều sai lạc. Nay nói đến hiện hữu chơn thật, cho nên mệnh danh là chính lý"3. Định nghĩa này rõ ràng coi Nyàya như là một thuật ngữ của Phật giáo.

Nyàya, hoặc do động từ căn là "i", có nghĩa là đi4, do đó có nghĩa là "sự đi đến quan điểm chơn chính"; hoặc do động từ căn "ni": dắt dẫn, và do đó có nghĩa là "sự dẫn đến quan điểm chơn

chính”5. Ngữ căn thứ hai này được chấp nhận phổ biến hơn. Trong định nghĩa của Khuy Cơ, chúng ta thấy nyàya được hiểu theo ngữ căn này.

Nói một cách tổng quát, nyàya là một pháp thức suy luận có tính tổng hợp hay diễn dịch, là phương tiện dẫn trí năng đi đến những kết luận chơn chính, có giá trị, có hiệu lực. Nghĩa là, thỏa mãn tất cả những yếu tố của luận lý, dưới hình thức tương tự với Tam đoạn luận của Aristotle.

Cũng như các triết phái khác, sự xuất hiện của Nyàya không có niên đại xác thực. Truyền thuyết nói sáng tổ của nó là Gotama, có tên là Túc Mục (Aksïapàda)6. Sở dĩ có tên như vậy, cũng theo truyền thuyết, bởi vì ông quá đắm mình trong suy tư cho nên bước lạc xuống giếng, Thượng đế thấy vậy, tặng cho ông cặp mắt dưới chân. Tác phẩm của ông, Nyàya-sùtra, là căn bản cho triết phái này. Nó tập hợp tất cả 538 sùtras, chia thành 5 quyển.

Nhu cầu pháp thức suy luận trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ có thể xuất hiện rất sớm, do những thảo luận giữa các đạo sĩ của Áo Nghĩa Thư. Tuy nhiên, một hình thức pháp thức theo kiểu Nyàya nhất định không thể sớm hơn thời đại của Đức Phật Thích Ca. Tập Trường Bộ kinh, kinh Phạm Võng, đề cập các học thuyết đương thời, có nhắc đến các nhà suy lý dưới danh hiệu là những takkin7; đây là một từ ngữ khác thông dụng để chỉ cho những nhà luận lý học. Đằng khác, tập Hồi Tránh luận (Vigrahavyàvartàni) của Long Thọ (Nàgàrjuna)8 có bác bỏ quan điểm về các chứng lý tri thức. Dĩ nhiên, đây là quan điểm của Nyàya. Mặt khác, các nhà chú giải Nyàya-sùtra như Vatsyàyana, thế kỷ V Tây lịch, hay như Vàcaspatimisùra, thế kỷ IX Tây lịch, chỉ điểm ra rằng Sùtra của Gotama có bài bác lập trường Tánh Không luận của Long Thọ, và luôn cả Duy Thức luận của Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandhu). Nói cách khác, nó không thể trước thế kỷ V trước Tây lịch và sau thế kỷ III trước Tây lịch.

Giải thích sớm nhất về Nyàya-sùtra là Nyàyabhàsïya của Vatsyàyana, khoảng thế kỷ V sau tây lịch. Cho đến thế kỷ VI, Uddyotakara xuất hiện với Nyàya-vàrttika. Căn cứ trên tác phẩm này, thế kỷ IX có Vàcaspati-misùra với Nyàyay-vàrttika-tàtparya-tìkà. Và rồi dựa trên tác phẩm này, chú giải phức tạp thêm nữa, có Udayana với Nyàya-varttika-tàtparya-parisùuddhi, viết vào thế kỷ X. Cho đến thế kỷ XIII, với sự xuất hiện của Gangesùa, qua tập Tattva-cintamani, Nyàya bước sang một giai đoạn mới, ít chú tâm đến những vấn đề triết lý siêu hình, mà thiên hẳn về pháp thức suy luận.

Nhận định về chung cuộc của Nyàya với Gangesùa, nhà Ấn Độ học Helmut von Glasenapp nói: “Những tế nhị (trong công trình của Gangesùa) thực sự dẫn đến sự hình thành của một hệ phái kinh viện mà thực tế có tầm mức rất quan trọng đối với luận lý học hình thức, nhưng ít có sáng tạo đối với những tư tưởng mới cho siêu hình học”9.

II. CÁC CHỦ ĐIỂM CỦA TRIẾT LÝ

Nyàya-sùtra bắt đầu bằng giới thuyết về 16 cú nghĩa, theo đó, an lạc tối thượng đạt được nhờ có tri kiến về bản tánh chơn thật của 16 cú nghĩa. Chúng là tất cả chủ điểm triết lý của Nyàya, bao gồm những vấn đề tri thức, thực tại, nhân sinh và các pháp thức vật lý.

Tiếp đến, Sùtra I.i.2 đề cập đến quá trình nhân quả của khổ và lạc, dưới hình thức quan hệ mà chúng ta có thể tìm thấy nơi thuyết 12 nhân duyên của Phật giáo. Đối với Nyàya, nguyên nhân của sự khổ trong đời sống này là do sự sanh (janman); nguyên nhân của sự sanh là tác nghiệp (pravrïtti); động cơ gây ra những tác nghiệp là phiền não (đoạn) và gốc rễ của các phiền não sai lầm (dosïa) này là tà trí (mithyàjnõnàna). Nói theo chiều thuận của tương quan nhân quả, thì quá trình diễn tiến của sự khổ là: tà trí (mithyàjnõàna) mà Phật giáo gọi là vô minh (avidyà) sanh? Phiền não? Tác nghiệp? Sanh và? Khổ.

Tà trí là sự hiểu biết sai lầm, là tri kiến điên đảo giữa ngã và vô ngã, giữa khổ và lạc, giữa thường và vô thường. Từ tà trí phát sanh ba thứ độc hại là tham, sân, si; chúng là những phiền não sai lầm (dosïa). Để đối trị tà trí và thực hiện quá trình giải thoát, phải có chơn trí (tattvajnõàna). Quá trình này diễn ra cũng tương tợ với "quá trình hoàn diệt" về 12 nhân duyên của Phật giáo: do tà trí diệt mà phiền não diệt; do phiền não diệt mà tác nghiệp diệt; do tác nghiệp diệt mà sự sanh diệt; do sanh diệt mà khổ diệt.

Ở đây, chơn trí là sự hiểu biết chân thực về 16 cú nghĩa:

1. Lượng (pramànïa). Do động từ căn "mà": đo lường, và ở đây, từ ngữ này chỉ cho hiệu lực của tri thức. Hiệu lực này, có giá trị hay không giá trị, chịu lệ thuộc chặt chẽ các điều kiện nội tại và ngoại tại của nhận thức. Chủ điểm thứ nhất, do đó, là tri thức luận. Bởi vì hiệu lực của tri thức phải được đo lường mức độ phản ảnh của thực tại; tri thức luận trong điều kiện này không thể là vấn đề riêng biệt ngoài Thực tại luận.

Nyàya thành lập bốn lượng: hiện lượng (pratyaksïa), tỉ lượng (anùamna), thí dụ lượng (upamàna) và thanh lượng (sùabda). Chúng sẽ được nói rõ hơn nơi các chương sau.

2. Sở lượng (prameya). Nó là đối tượng của tri thức, mà đích thực cũng chính là vấn đề nhân sanh, bao gồm các yếu tố nội thân và ngoại cảnh của một cá nhân, cho đến sự khổ và an lạc của y. Các đối tượng này có:

(1) Ngã (àtman), quan niệm của Nyàya không khác với Vaisùesïika. Nyàya-sùtra I.i.10 nói: "Dục (icchà), sân (dvesïa), cần dũng (yatna), lạc (sukha), khổ (duhïkha) và trí (jnõàna); đấy là những đặc tính của ngã".

(2) Thân theå (sùarìra), là sở y của hoạt động, quan năng và cảm giác. Sự cấu tạo của nó là do yếu tố đất hay địa đại.

(3) Căn (indriya), các quan năng nhận thức, gồm: mũi, lưỡi, mắt, da và tai. Sự cấu tạo của nó do năm yếu tố, đồng với quan điểm của Vaisùesïika: mũi do địa đại; lưỡi do thủy đại; mắt do hỏa đại; da do phong đại; và tai do không đại.

(4) Cảnh (artha), các đối tượng ngoại giới của nhận thức, tương đối với năm quan năng nội tại (indriyas): hương, vị, sắc, xúc và thanh; và cũng được cấu tạo từ năm yếu tố (bhùtàni: đại chủng): địa, thủy, hỏa, phong và không.

(5) Giác (buddhi), tác dụng phân biệt của nhận thức, là cơ năng lý trí.

(6) Ý (mànas) cùng quan điểm với Vaisùesïika, Nyàya coi ý như là cơ năng nhận thức đồng khởi khi căn và cảnh giai tiếp, nó hỗ trợ cho ngã kinh nghiệm được ngoại giới.

(7) Tác nghiệp (pravrïtti), những động tác khởi lên sau khi nhận thức đạt đến điểm xác định. Chính do những động tác này mà các phiền não phát sanh.

(8) Phiền não (dosïa), mà căn bản, cùng tương tợ với Phật giáo, gồm có tham dục (ràga), sân hận (dvesïa) và ngu si (moha).

(9) Bỉ hữu (pretyabhàva), cũng nói là luân hồi hay sự tái sanh (punar-utpatti), do hậu quả của phiền não và nghiệp.

(10) Quả (phala), tức kết quả của tác nghiệp và phiền não, nhất định đưa đến các cảnh giới của luân hồi.

(11) Khổ (duhïkha), mà đặc tíùnh là sự chướng ngại (bàdhanà) tức những trở ngại trong đời sống khiến người ta không thể đạt đến hạnh phúc mà mình mong muốn.

(12) Giải thoát (apavarga), dứt trừ trọn vẹn sự khổ, đạt đến cõi tối thượng (nihïsùreyasa), không còn bị chi phối bởi các điều kiện khổ và lạc.

3. Nghi hoặc (Samïsùaya). Cú nghĩa thứ nhất và hai là hiệu lực và điều kiện của nhận thức, mà chính yếu là trực giác. Cú nghĩa thứ ba này là điều kiện dẫn khởi pháp thức suy luận. Nó là sự nghi ngờ bất quyết, khi hai sự vật làm đối tượng giống nhau; thí dụ, từ đằng xa, nhận thức không quyết định dứt khoát đối tượng của nó là cột nhà cháy, hay một con người. Đằng khác, sự nghi hoặc có thể do tri giác mơ hồ, không nhận ra được chân tướng của đối tượng. Cũng có trường hợp là không chú ý; không có sự can thiệp của manas.

4. Động cơ (Prayojana), do nghi hoặc mà cả hai bên cùng thảo luận để tìm ra một giải đáp chung.

5. Kiến biên (Drïsïtànta), biên tế hay giới hạn cuối cùng của quan điểm. Nó là kinh nghiệm phổ thông mà tất cả mọi người đều thừa nhận. Trong Tam đoạn luận, kinh nghiệm này được đặt thành đại tiền đề, làm căn bản cho suy luận diễn dịch. Nói cách khác, nó là tiêu chuẩn chung để giải quyết một vấn đề tranh luận.

6. Tông nghĩa (Siddhànta), cũng có thể dịch là định thuyết hay cực thành. Từ trên tiêu chuẩn chung đã được thỏa thuận, người ta tiến tới kết luận đặc thù trong chủ trương của mình. Xét trên phương diện pháp thức, đây là các trường hợp lập tông (pratijnõa), nêu lên một quan điểm hay một chủ trương để cùng thảo luận với đối phương. Ở đây, có bốn trường hợp để lập tông:

(1) Biến sở hứa tông (sarvatantra-siddhànta), một quan điểm hay một chủ trương mà tất cả mọi học thuyết đều chấp nhận. Thí dụ, lập tông nói: “Hương là đối tượng của mũi”, tông nghĩa này có giá trị, bởi vì không một học thuyết nào phủ nhận nó.

(2) Tiên thừa bẩm tông (pratitantra-siddhànta), một chủ trương chỉ được thừa nhận bởi tôn giáo hay học phái của mình. Thí dụ, nói: “Âm thanh thường trụ”, là tông nghĩa chỉ được thừa nhận bởi các nhà thanh thường trú luận, trong khi các nhà Phật học phản đối.

(3) Bàng chuẩn nghĩa tông (adhikaranïa-siddhànta), nêu lên một quan điểm mà trong đó còn hàm ngụ một quan điểm khác nữa. Chẳng hạn khi một nhà Phật học nêu quan điểm “Âm thanh là vô thường” trong đó còn hàm ngụ ý nghĩa vô ngã nữa.

(4) Bất cố luận tông (abhyupagama-siddhànta), một định thuyết có tính cách giả thiết; một tông nghĩa được thiết lập theo quan điểm riêng của mình, không dựa vào kiến giải phổ thông, hay quan điểm học phái.

7. Luận thức (Avya), pháp thức suy luận. Một luận thức gồm năm thành phần, gọi là “ngũ chi tác pháp”.

(1) Tông (pratijnõa)

(2) Nhân (hetu)

(3) Dụ (uhàharanïa)

(4) Hiệp (upayana)

(5) Kết (nigamana)

8. Tư trạch (Tarka)

9. Quyết định (Nirnïaya)

10. Luận nghị (Vàda)

11. Luận tránh (Ialpa), và

12. Luận kết (Vitandà): đây là quá trình nội tại và ngoại tại của ngũ chi tác pháp. Trước hết phải nhận thức chơn tướng của vấn đề, tức tư trạch, rồi tiến đến quyết định. Cả hai là quá trình nội tại của ngũ chi tác pháp. Sau khi luận thức, tức ngũ chi tác pháp, được thiết lập, vấn đề được phát biểu cho đối phương, đòi hỏi được chấp thuận. Đó là luận nghị. Để được chấp thuận, luận giả phải bênh vực quan điểm của mình và thỏa mãn những gì mà đối phương thoạt tiên không thừa nhận. Đây là luận tránh. Sau khi đả thông tư tưởng, luận giả và đối phương cùng tiến tới kết luận chung, tức luận kết.

13. Tợ nhơn (Hetvàbhàsa)

14. Khúc giải (Chala)

15. Đảo nạn (Jàti), và

16. Đọa phuï (Nigrahasthàna): bốn vấn đề cần phải biết để tránh lập luận không vững.

Trên đây là toàn bộ các chủ đề triết lý của Nyàya. Tổng quát, chúng có thể được quy chiếu dưới hai thể tài chính: nội dung của tri thức và pháp thức của luận lý. Chúng được gọi là cú nghĩa hay padàrtha. Theo định nghĩa, padàrtha là một sự thể khả tri (jnõeya), hay đối tượng chơn thực của tri thức (prameya). Chúng ta sẽ thấy 16 padàrthas này khác với 6 padàrthas của Vaisùesïika mà Nyàya sau này chấp nhận làm căn bản cho Thực tại luận của mình.

III. TRI GIÁC HAY HIỆN LƯỢNG (Pratyaksïa - Hiệu lực của tri thức)

Định nghĩa của Gautama về Pratyaksïa: "Indriyàrtha samïnikarsïa-upatnamï jnõànam avyapadesùadam avyabhicàri vyavasàyàtmakamï pratyaksam". Một cách đại cương, định nghĩa này được hiểu rằng: "Hiện lượng là nhận thức (jnõànam) khởi lên do sự tiếp xúc (sạmnikarsïa) của căn và cảnh (indriyàrtha), không thể diễn bằng lời (padesùadam), không sai lầm (avyabhicàrin), quyết định tánh".

Theo định nghĩa của Gautama, hiện lượng gồm ba đặc tính: không thể diễn bằng lời, không sai lầm và quyết định tánh (vyavasàyàtmakam). Nhưng theo Dignàga, nhà luận lý học trứ danh của Phật giáo, một định nghĩa như vậy không thể chấp nhận được, vì tự mâu thuẫn với lập trường Nhận thức luận của chính Nyàya. Như thế có nghĩa là, định nghĩa tự mâu thuẫn với chính nó, vì với giới thuyết rằng hiện lượng là nhận thức khởi lên do sự tiếp xúc của căn và cảnh (indriyàrtha samïnikarsïopatnnam jnõànam) không cho phép đưa đến kết luận về ba đặc tính như vậy.

Phản đối của Dignàga được ghi trong tác phẩm Tập Lượng luận của ông (Pramànasamuccaya). Lý do chính mà Dignàga phản đối là:

a. Với đặc tính phi ngôn thuyên (avyavadesùya), không thể diễn bằng lời. Nhưng ngôn thuyên chỉ hiệu lực trong những đối tượng tổng quát, gọi là tổng tướng (samànyalasana). Trong sự tiếp xúc trực tiếp của căn và cảnh, đối tượng luôn luôn là những cái cá biệt (svalaksana: tự tướng). Như thế, nhận thức có đặc tính là ngôn thuyên hay phi ngôn thuyên chỉ có thể khảo sát trong những lượng khác: tỷ lượng chẳng hạn, chứ không thể ở hiện lượng.

b. Với đặc tính không sai lầm (avyabhicàrin). Nhận thức sai lầm chỉ xuất hiện khi có sự can thiệp của ý thức (manas). Dù vậy chăng nữa, theo định nghĩa của Gautama, ta vẫn phải hiểu rằng trong tri giác hiện lượng chỉ thuần là tác động tương giao giữa các quan năng và sự vật, không hề có sự can thiệp nào của ý thức. Trong trường hợp này, không thể nói hiện lượng có hay không có sai lầm.

c. Với quyết định tánh (vyavasàyàtmaka). Theo Dignàga, vyava-sàyàtmaka phải được hiểu như là "có quyết định quả" (vyavasàya-phalam). Như thế nghĩa là, nếu người ta cho rằng từ ngữ vyavasàyàtmaka trong định nghĩa được dùng với mục đích loại trừ tính cách hoài nghi bất định khi nhận thức khởi lên, mục đích này sẽ không nhắm đến tri giác hiện lượng, vì trong tri giác hiện lượng, sở tri xuất hiện trực tiếp. Thí dụ, khi sở tri là sợi dây, thì đấy nhất định là sợi dây, chỉ khi nào có can thiệp của ý thức, bấy giờ mới có sự hoài nghi bất định giữa sợi dây và con rắn. Thế nên, ở đây không thể gán cho tri giác là có tính cách quyết định hay bất định.

Chỉ trích của Dignàga căn cứ trên định nghĩa của chính ông về tri giác hiện lượng, theo đó, "hiện lượng trừ phân biệt". Trong khi đó, các nhà học giả Nyàyayikas công nhận có hai giai đoạn của tri giác hiện lượng: giai đoạn thứ nhất là vô phân biệt (nirvikalpa) và giai đoạn thứ hai là có phân biệt (savikalpa). Nhưng Dignàga và các nhà luận lý học Phật giáo chỉ thừa nhận vô phân biệt như là đặc tính duy nhất của tri giác hiện lượng. Còn đặc tính có phân biệt phải dành cho các lượng khác, tỷ lượng chẳng hạn.

Dù vậy chăng nữa, "về hiện lượng vô phân biệt, các nhà hậu Nyàyayikas cho rằng chúng ta không thể biết đến một cách trực tiếp được, nhưng cũng vẫn phải chấp nhận xem như là giai đoạn tất yếu và khởi thủy mà nếu không có thì cũng không thể có ý thức quyết định"10. Về mặt khác, không phải như các nhà luận lý học Phật giáo thừa nhận rằng hiện lượng vô phân biệt chỉ đạt được đối tượng trong bổn tánh (svalaksïana) sát na sanh diệt của nó, các nhà Nyàyayikas lại chứng tỏ rằng tri giác hiện lượng vô phân biệt cũng có thể đạt đến một thực tại thường hằng (sanmàtram, tức làBrahman)11. Về điểm này, quan điểm của Jayantakhatta, một tay cự phách của Nyàya, cho rằng thực tại xuất hiện trong Savikalpa (hữu phân biệt) và Nirvikalpal (vô phân biệt) đều như nhau; chúng chỉ khác nhau ở chỗ một đằng là môi trường của ngôn thuyết và một đằng vượt ngoài ngôn thuyết12.

Do đó, vấn đề đặt ra cho chúng ta là: Thế nào là nirvikalpaka và thế nào là savikalpaka?

Giải thích một cách đại cương, trước tiên, theo Vàcaspatimisùra, định nghĩa của Gautama về tri giác hiện lượng phải được hiểu rằng ở đây không phải là một định nghĩa tổng quát, nhưng là lược nêu những sắc thái của tri giác. Vì vậy, theo ông, từ ngữ avyapadesùya trong định nghĩa của Gautama là chỉ cho hiện lượng vô phân biệt (nirvikalpakapratyaksïa) và từ ngữ vyavasàyàtmaka chỉ cho hiện lượng có phân biệt (savikalpaka pratyaksïa). Thêm nữa, theo sự giải thích của Jinendralenddhi, người ta có thể trình bày những chỉ định từ avyadesya và avyabhicàrin trong định nghĩa của Gautama theo hai cách:

1. Nếu coi những chỉ định từ này là những tập hợp theo hữu tài thích (bahuvrìhi), chúng sẽ chỉ định cho nhận thức không sở hữu đối tượng khả thuyết, và nhận thức không sở hữu đối tượng sai lầm. Trong trường hợp này, vyavadesùya (khả thuyết) và vyabhicàrin (sai lầm) chỉ cho đối tượng.

2. Nếu chúng được coi như là những tập hợp theo y chủ thích (tatpurusa), thì chúng chỉ cho nhận thức không khả thuyết và không sai lầm. Như thế, ở đây, avyapadesïya và avyabhicàrin chỉ cho bản chất của nhận thức. Với giải thích này, bản chất nhận thức của tri giác hiện lượng là không sở hữu đối tượng khả thuyết và sai lầm. Nhưng chúng ta nên nhớ rằng Dignàga chỉ trích lối này như đã kể ở trên. Nghĩa là, bất cứ theo trường hợp nào, về phía đối tượng hay về phía bản chất của tri thức, vấn đề như thế không thể đặt ra, vì Nyàya chấp nhận quan điểm về tính cách tương giao trực khởi (sannikarsïà) giữa năng tri và sở tri.

Lập trường của Nyàya có thể được bênh vực bằng thuyết sannikarsïà. Đây là sự tiếp xúc hay tương giao giữa căn và cảnh, trong tính cách trực khởi, không phải là tương ưng (samyoga), nghĩa là không ràng buộc nhau. Sơ khởi, Nyàya xác định vị trí tương giao giữa căn và cảnh. Sự xác định này có mục đích minh chứng rằng chủ tri tiếp xúc với sở tri trong toàn diện hay phiến diện. Nếu chỉ tiếp xúc phiến diện, sự vật không thể xuất hiện như là đối tượng của nhận thức. Như vậy, ngay từ khởi điểm của nhận thức, với nhận thức của hiện lượng vô phân biệt, đối tượng đã mang tính cách quyết định.

Có hai trường hợp tương giao giữa căn và cảnh, chủ yếu là tác động của năng tri, theo đó, năng tri lìa bỏ vị trí của nó để đi đến tiếp xúc với đối tượng: pràpyahàrin (chí cảnh); và ngược lại: apràpyahàrin (bất chí cảnh). Nguyên thủy, các nhà Nyàya như Jayantalkhatta và Sridhara cho rằng tác động của tất cả năm quan năng đều là prapyahàrin (chí cảnh) vì tính cách tương giao trực khởi của chúng. Các nhà Phật học cho rằng mắt (caksïu), tai (sùrotra) và ý (manas), khi tiếp xúc với đối tượng riêng của chúng, đòi hỏi có một khoảng cách, do có, apràpyahàrin. Ngoài ra, đều là pràpyahàrin. Uddyotakara bác bỏ quan điểm này. Giữa căn và cảnh không thể có trung gian, dù là hư không (àkàsùa), dù là vô thể (abhàva) hay bất cứ một thật vật (dravya) nào, bởi vì:

a) àkàsùa vô hình nên không thể nói là làm trung gian;

b) abhàva không thể tư hữu ngoài sở y của nó, và

c) dravya nếu làm trung gian, nó chú ý sẽ cản trở sự tiếp xúc của căn và cảnh13.

Như vậy, ở khởi điểm của nhận thức, các quan năng không tiếp xúc toàn diện với đối tượng. Ở đây, chỉ có sự tiếp xúc y như các vật thể tương ưng hay tiếp cận nhau, do đó không có tác dụng của nhận thức. Vì vậy, nhận thức trong mọi trường hợp, không thể thiếu quyết định tánh (vyavasàtmaka). Nói một cách khác, nhận thức luôn luôn bao hàm một phán đoán (vyasàyàtmaka). Cố nhiên, ở đây phải hiểu là nhận thức của hiện lượng phân biệt (savikalpaka-pratyaksïa).

Sau giai đoạn tương giao tiếp cận giữa căn và cảnh, giai đoạn kế tiếp của tương giao trực khởi (sannikarsïa) diễn ra theo Tarkasamgraha của Annambhatïta, lược nêu như sau:

Pratyaksajnõànahetuhiï indriyàrthasannikarsah

sïadïvidhahï: samïyogah, samyuktïasamavàyahï

samyuktasamavetasamavàyahï, samavàyah

samavetasamavàyahï, visùesïanïavisesyakhàvasùca iti.

Nhận thức hiện lượng do tương giao trực khởi của căn và cảnh (indriyàrthasannikarsa), với sáu cách:

1. Samyogahï (tương ưng). Cũng như Vaisùesïika, Nyàya trên quan điểm Thực tại luận cho rằng, các cực vi của thật vật (dravya) kết hợp tạo thành nội căn và ngoại cảnh. Sự kết hợp này gọi là Samyoga (tương ưng); đây là kết hợp ngoại tại. Kết hợp nội tại, như thật vật và phẩm tánh (gunïa) của nó được gọi là samavàya (hòa hiệp).

Ở đây, mắt chẳng hạn, là một tập hợp vật thuộc dravya, tương giao với lu nước (ghatïa) chẳng hạn, cũng là thật vật (dravya). Do tính cách tiếp xúc tương ưng (samïyoga) này mà mắt nhìn thấy lu nước.

2. Samyukta-samavàya (tương ưng hòa hiệp). Như đã nói, hòa hiệp (samavàya) chỉ cho tương quan nội tại giữa một thật vật với phẩm tính của nó. Như vậy, do tính cách tương giao ở đây mà mắt khi nhìn thấy lu nước đồng thời cũng nhận thấy màu sắc (rùpa) của nó.

3. Samyukta-samaveta-samavàya (tương ưng hòa hiệp hòa hiệp). Nhờ đây, khi mắt nhìn thấy màu sắc của lu nước đồng thời tri nhận luôn cả đặc tính tổng quát của màu sắc này (rùpatva).

4. Samavàya (hòa hiệp). Đây là tương giao điển hình của thính giác và âm thanh. Nyàya quan niệm thính giác được cấu tạo bởi nguyên tố hư không (àkàsùa). Vì thanh hiện hữu trong hư không, do đó, có loại tương giao theo tính cách hòa hiệp hay kết hợp nội tại này.

5. Samaveta-samavàya (hòa hiệp hòa hiệp), do cách này, thính giác tiếp nhận đặc tính tổng quát nơi âm thanh.

6. Visùesana-visùesya-bhàva: tương quan năng biệt sở biệt, hay sự tiếp xúc giữa một giác quan và đối tượng phi hữu (abhàva). Thí dụ, trong gian phòng này, trước đây có bàn ghế. Nhưng bây giờ là một phòng trống. Sự vắng mặt của bàn ghế là một đối tượng phi hữu, nó tồn tại như một thực tại, không phải tùy thuộc căn phòng trống. Ở đây, khi mắt nhìn thấy căn phòng trống, gọi là năng biệt (visùesanïa), tức thì, cùng lúc nhìn thấy luôn cả sự vắng mặt của bàn ghế, sở biệt vật (visùesya).

Sáu loại tương giao căn cảnh đây được liệt vào hàng tương giao thông tục (jankikasannikarsïa). Nyàya còn đề ra ba loại tương giao, tương giao siêu thế (aukikasannikarsïa) khác:

1. Sàmànyalaksïansannikarsïa. Cũng như Vaisùesïika, Nyàya coi sàmànya là một thực tại, tức là một padàrtha. Sàmànya là tổng thể của một vật cá biệt, tồn tại ngay trong vật cá biệt này. Khi sàmànya là đối tượng, tức sàmànyalaksïana hay tổng tướng nhận thức không diễn ra trong tính cách thông tục. Bởi vì, ở đây tác động của năng tri vượt qua giới hạn không gian và thời gian hiện tại của nó. Nyàya cho rằng sự tương giao căn cảnh trong trường hợp siêu thế này cũng thuộc tri giác hiện lượng (pratyaksïa), và đây là hiện lượng siêu thế (alaukikapratyaksïa) nhưng các nhà luận lý học Phật giáo không chấp nhận tổng tướng (sàmànyalaksïana) có thể được tri nhận bởi hiện lượng.

Đối với họ, tổng tướng không phải là thực tại, chỉ có thực tại duy nhất tồn tại trong sát na sanh diệt. Tổng tướng không mang tính cách sát na sanh diệt, do đó không thể là thực tại vì không có tác dụng. Thực tại có tác dụng, vì có sát na sanh diệt. Tuy nhiên, chúng ta biết rằng hệ thống tư tưởng Nyàya-Vaisùesïika là Đa nguyên Thực tại luận, và tiêu chuẩn thực tại của hệ thống này không phải là tác dụng bởi sát na sanh diệt, mà là thường, hằng, biến tại. Do đó, Nyàya mới coi tổng tướng như là đối tượng xuất hiện trong tri giác hiện lượng siêu thế ở đây.

2. Jnõànalaksïanïasannikarsïa. Trong loại tiếp xúc này, đối tượng xuất hiện ngang qua tri thức (jnõàna). Qua trung gian tri thức, do đó nhận thức có tính cách phức tạp: trong cái nhìn, không chỉ thấy có hình sắc mà còn có thể ngửi ra hương vị, nghe được âm hưởng. Sự vật ở đây cùng lúc xuất hiện các phẩm tính của nó, cả trong quá khứ. Nhìn thấy một vật từ xa, mà cảm được hương vị của nó, thì hương vị ở đây là một hoài niệm quá khứ xuất hiện như là đối tượng trong

hiện tại. Do loại tiếp xúc này, đôi khi cảm quan hiện tại có đối tượng sai lầm, như nhìn sợi dây mà tưởng là con rắn.

3. Yogaja. Tiếp xúc do quán hạnh trí của hành giả Du già, cảm nhận sự vật một cách trực tiếp trong quá khứ, hiện tại và vị lai.

Trên đây là giải thích phức tạp phần đầu định nghĩa Gautama: "indriyàrthasannikarsopannamï jnõànam…" và hệ luận hợp lý sẽ là "... avyapadesùyam avyakhicàri vyavasàyàtmakam pratyaksïam".

Nếu phân biệt theo các nhà Nyàya về sau với hai giai đoạn của hiện lượng: vô phân biệt và hữu phân biệt, chúng ta vẫn thấy điểm tất yếu của Nyàya về hiện lượng. Theo đó, trong tri giác trực khởi của nhận thức, đối tượng vẫn có thể là thực tại thường hằng. Tức là, không như các nhà Phật học, vì họ quan niệm thực tại là sát na sanh diệt, chỉ có hiện lượng vô phân biệt mới là hiện lượng đúng nghĩa.

IV. SUY LÝ HAY TỈ LƯỢNG (ANUMÀNA)

Theo nguyên nghĩa, anumàna chỉ cho tri thức khởi lên với hiệu lực tùy theo (anu) một nhận thức khác. Gautama nói rằng (Sùtra I.1.15) anumàna khởi lên tiếp theo sau pratyaksïa. Nói một cách tổng quát, đây là loại nhận thức mà hiệu lực của nó căn cứ trên diễn dịch và loại suy. Nó được dịch sang chữ Hán là "tỉ lượng" với ngụ ý rằng loại nhận thức này dựa trên sự so sánh, tức đặt trên quan hệ nhân quả giữa một định luật đã biết hay một quan niệm phổ biến, rồi từ đó diễn dịch ra hiệu lực của một nhận thức đang được đặt thành vấn đề. Thí dụ, khi thấy khói bốc lên phía bên kia núi mà biết rằng bên đó có lửa, như vậy là do căn cứ trên kinh nghiệm phổ thông theo đó, ở đâu có khói nhất định phải có lửa.

Suy luận trên định luật nhân quả có thể diễn ra hai chiều hướng ngược nhau. Hoặc có thể suy luận đi từ nguyên nhân mà tìm ra kết quả. Thí dụ, khi thấy mây kéo vần vũ, người ta biết chắc rằng trời sẽ đổ mưa. Nyàya gọi sự suy luận quan hệ nhân quả này là hữu tiền (pùrvavat). Trong trường hợp ngược lại, người ta đi từ kết quả có đó rồi lần đến nguyên nhân của nó. Thấy nước sông đầy thêm và đục hơn mà biết rằng đã có mưa trên nguồn. Loại nhận thức suy luận này, Nyàya gọi là hữu dư (sùesavat). Cũng có một loại nhận thức suy lý khác, căn cứ trên loại suy, trong trường hợp nhân quả đồng thời. Loại này, Nyàya gọi là bình đẳng tỉ lượng (sàmayatodrïsïta).

Khác với hiện lượng, mà phạm vi của hiệu lực tri thức chỉ giới hạn trong một cá nhân, ở đây phạm vi của tỉ lượng không chỉ riêng đối với chính ta mà còn có thể áp dụng đối với người khác. Do đó, xét trên khía cạnh này, tỉ lượng đến hai mục tiêu là: tự ngộ (svàrthànumàda), suy luận cho chính mình, và ngộ tha (paràrthanumàna), suy luận để truyền thông tư tưởng của mình cho kẻ khác. Các pháp thức luận lý được thiết lập chính là để thỏa mãn chủ đích thứ hai của tỉ lượng. Chúng ta sẽ trở lại nó trong phần kế tiếp.

V. THÍ DỤ LƯỢNG (UPAMÀNA): Loại suy)

Thí dụ lượng nhận thức căn cứ trên loại suy, lấy một vật đã biết để chỉ một vật chưa biết. Thí dụ, một người không rõ ý nghĩa xác thực về chữ "con bò" (gavaya), nay muốn biết, đó là con gì. Người khác có thể bảo: "Con bò như con trâu vậy" (gosadrïïsùah gavayahïï samïgraha). Nhờ thế,

khi đi vào rừng, thấy con gì tương tợ như “con trâu” liền nhớ lại điều đã học trước đây, tức thì khởi lên ý nghĩ” “asau gavayapadavàcyahï”, đây là con bò.

Duy chỉ Nyàya là nhận có upamàna. Các nhà Phật học liệt nó vào hiện lượng và tỉ lượng. Sàmïkhya và Vaisùesïika liệt vào tỉ lượng.

VI. THANH LƯỢNG (SÙABDA-PRAMÀNA - CHÍNH LÝ NGÔN NGỮ)

Thanh lượng (SÙabda-pramàna) là nhận thức hữu hiệu dựa trên thẩm quyền của một nhân cách có uy tín (aptà). Thẩm quyền này được dành cho các bộ Vedas, vì Veda chính do Ìsùara nói lên. Thần Ìsùara cố nhiên là nhân cách có uy tín tuyệt đối.

Các điều kiện của Thanh lượng sau đây phải thỏa mãn:

1. àkànksïaø (cần yếu). Trong một câu nói, chỉ gồm những lời cần phải nói, nếu chỉ tập hợp một mớ lời không cần thiết, sẽ là vô nghĩa. Thí dụ: “trâu ngựa người voi” (gauhï asùvhï purusïahï hasti).

2. yojyataø (thích ứng). Những lời nói phải thích ứng với ý nghĩa muốn nói. Thí dụ, thay vì nói: “Phải tưới nước”, lại nói: “Phải tưới lửa” (vahninà sincet), thì tiếng nước ở đây cố nhiên không thích ứng.

3. sannidhi (liên tục). Giữa các lời nói phải tiếp nối nhau không gián đoạn. Thí dụ: câu nói “dắt con bò” (gàm ànaya) mà nói từng lúc giai đoạn, câu nói sẽ vô nghĩa.

Phần quan trọng nhất trong triết học Nyàya chính yếu là Nhận thức luận, Phương pháp luận, và Pháp thức luận lý. Những vấn đề này gây ảnh hưởng lớn trên tất cả các hệ thống triết học Ấn Độ. Tuy nhiên, về siêu hình học, hay bản thể luận, phái này không khai triển những gì mới lạ. Căn bản hầu như đặt hoàn toàn trên Vaisùesïika.

Chắc chắn giữa siêu hình học và luận lý học có tương quan mật thiết. Phái này không tự tạo cho mình một căn bản siêu hình đặc sắc, do đó về luận lý học, nếu nghiên cứu kỹ, sẽ không tránh khỏi những nan giải cho các nhà Nyàya. Về sau, sự sáp nhập Nyàya và Vaisùesïika thành một hệ thống cũng là để vượt qua nan giải này. Tuy nhiên, sự sáp nhập ấy chỉ hệ thống cho hợp lý của phái này, ngoài ra, không có khám phá nào độc đáo.

VII. NGŨ CHI TÁC PHÁP (Pháp thức luận lý)

Nhận thức khi đã đạt đến một quan niệm phổ biến, mà Sùtra I.1.15 nói là sự nhất trí chung cho cả phàm lẫn thánh, tức kiến biên (drïsïtïànta), sau đó phát biểu nó trong một mệnh đề. Mệnh đề này được gọi là tông nghĩa hay định thuyết (siddhànta). Nó là lập trường mà luận giả (vàdin) nêu lên để đòi hỏi sự chấp thuận của đối phương. Một pháp thức luận lý theo đó gồm hai bộ phận chính yếu. Bộ phận thứ nhất là sở lập (sàdhya), lập luận nêu ra để thảo luận; trong Ngũ chi tác pháp, nó là tông chi (pratijnõa). Sở lập phải được chứng tỏ giá trị của nó bằng một chuỗi suy luận gồm bốn chi pháp thức, gọi chung là năng lập (sàdhana). Ngũ chi tác pháp này diễn ra như sau:

a. Tông (pratijnõa): Đằng núi kia có lửa.

b. Nhân (hehtu): Vì có khói.

c. Duï (udàharanïa): Ở đâu có khói, ở đó có lửa, thí dụ lửa trong bếp.

d. Hiệp (upanaya): Đằng núi kia có khói.

e. Kết (nigamana): Do đó, đằng núi kia có lửa.

Trong Ngũ chi tác pháp trên đây, dụ là trường hợp diễn dịch từ nhân, diễn ra trước hai trường hợp khác nhau là đồng dụ và dị dụ. Với đồng dụ, người ta nói: Ở đâu có khói, ở đó có lửa, thí dụ như lửa trong bếp. Ở dị dụ, người ta nói: Ở đâu không có khói, ở đó không có lửa, thí dụ như nước trong hồ. Hiệp xác nhận lại nhân và kết xác nhận lại tông chi. Các nhà luận lý học Phật giáo cho rằng sự lặp lại này không cần thiết, do đó họ chỉ thừa nhận có ba chi. Pháp thức này được gọi là tân nhân minh, do Trần Na (Dignàga) chủ xướng.

VIII. TÔNG (PRATIJNÕA)

Tông là một mệnh đề14 trong đó chủ ngữ và thuật ngữ là hai khái niệm mà cả luận giả và đối phương cùng thỏa thuận về ý nghĩa; tức chúng phải thỏa mãn điều kiện cực thành (siddhànta). Thí dụ, khi một nhà Vedànta lập luận với một nhà Phật học mà nói rằng: “Brahman (là) bất tử”. Trong tông chi này, Brahman đứng ở vị trí chủ ngữ. Nhưng ý nghĩa của từ ngữ không được quan niệm như nhau giữa luận giả và đối phương. Nhà Vedànta hiểu Brahman như là một bản thể của vũ trụ, trong khi nhà Phật học chỉ có thể coi đó là một chúng sanh cao cấp. Chủ ngữ không cực thành, cho nên ý nghĩa sở lập (sàdhya) của tông chi trở thành mơ hồ, bất xác. Nếu thuật ngữ không thỏa mãn được điều kiện cực thành, sở lập cũng trở thành bất xác như thế.

Khi chủ ngữ và thuật ngữ đã thỏa mãn yếu tố cực thành, tông chi đương nhiên được đặt thành vấn đề thảo luận. Nó được gọi là sàdhya, và cũng được gọi là paksïa. Trong thuật ngữ Sanskrit, nghĩa đen của paksïa là cánh cung. Ở đây, nó có nghĩa là ý kiến hay chủ trương tức chủ đề của một luận thức.

Xét theo cơ cấu văn pháp của Sanskrit, giữa chủ ngữ và thuật ngữ, mà Hán văn xưa gọi là tiền trần và hậu trần, không có những liên từ (copula) như “là”, hay “có” để đặt quan hệ của chúng; do đó, nơi mệnh đề tông chi người ta cần phải phân biệt rõ chủ điểm tranh luận đặt ở đâu. Chúng ta có thể giả lập một tông chi nói: “Âm thanh (là) thường tại tánh - sùabdahï / nityatàhï”15.

Mệnh đề được phát biểu bằng tiếng Sanskrit có thể đảo ngược mà nội dung sẽ không thay đổi theo ngôn ngữ thường đàm: “nityatàhï / sùabdahï”. Tuy nhiên, trên pháp thức luận đó, người ta phải biết chủ điểm tranh luận đặt trên “âm thanh” hay trên “vô thường tánh”.

Để tránh sự mơ hồ có thể xảy ra, mệnh đề tông chi phải theo quy tắc cố định, mà chủ điểm tranh luận nhất định phải đặt ở hậu trần. Trong trường hợp này, tiền trần được gọi là hữu pháp (dharmin) và hậu trần là pháp (dharma). Hậu trần, pháp, như vậy là thuộc tính. Tiền trần là cái sở hữu thuộc tính đó. Hữu pháp như một người chủ, mà pháp có tính cách như một nô bộc.

Tiền trần còn được gọi là sở biệt (visùesya), và hậu trần là năng biệt (visùesïa). Bộ thuật ngữ này phân biệt tương quan giữa tiền trần và hậu trần. Nói “hoa sen màu xanh”, trong đó, hậu trần “màu xanh” có nhiệm vụ xác định loại hoa sen màu xanh giữa những hoa sen màu trắng, đỏ, hồng phấn, v.v...

Điểm quan trọng phải lưu ý là tính cách hiện diện của tiền trần và hậu trần. Tiền trần phải là một sự thể mà tri thức có thể trực giác được, trong khi hậu trần chỉ xuất hiện một cách gián tiếp. Suy luận khởi lên khi một dấu hiệu nào đó xuất hiện nơi tiền trần. Thí dụ, trông thấy khói xuất hiện

trên núi mà đặt nghi vấn về sự hiện diện của lửa trên núi đó. Dấu hiệu luận này chính là linïga (tướng) và hetu (nhân). Nếu lửa cũng hiện diện trực tiếp mà tri giác có thể trực giác được, nghi vấn sẽ không khởi lên, và suy luận không diễn ra. Cho nên, trong tông chi, người ta không thể nói:

- Dưới đám khí kia là núi

Hay:

- Dưới đám khói kia có lửa.

Nhưng, dưới điều kiện tâm lý nào mà nghi vấn như vậy khởi lên? Theo Nagin J.Shah16, trong Triết học Ấn Độ, về phương diện này, có ba ý kiến xảy ra giữa các nhà luận lý:

(1) Sở lập bị nghi: điều kiện tất yếu để lập luận là sự nghi ngờ về thuộc tính của một sự thể nào đó. Thí dụ, khi thấy khói mà nghi ngờ sự hiện hữu của lửa.

(2) Sở lập bị khảo sát: sở lập (sàdhya) bị đặt thành nghi vấn có thể là nguyên nhân cho suy luận, nhưng nghi vấn ấy phải chứng tỏ rằng người ta muốn xác chứng vấn đề; đây mới là điều kiện tất yếu.

(3) Không mâu thuẫn với hiện lượng: sự kiện cần được xác chứng đó phải không trái ngược với kinh nghiệm tri giác, với suy luận, với kinh nghiệm thông tục. Nói cách khác, chủ đề luận lý không được vi phạm các điều sau đây:

- Hiện lượng tương vi (pratyaksïa-virudha), mâu thuẫn với tri giác;

- Tỉ lượng tương vi (anumàna-virudha), mâu thuẫn với suy luận;

- Thế gian tương vi (lokavirudha).

IX. LẬP NHÂN

Nhân là bộ phận chủ yếu trong Ngũ chi tác pháp. Sùtra I.1.34 định nghĩa: “Nhân là phương tiện để thiết lập sự thể cần được thành lập (sở lập) nhờ vào đặc tính của đồng dụ và dị dụ.” Định nghĩa này như thế không chỉ cho biết nhân (hetu) là chứng lý của suy luận để thiết lập lý tắc cho chủ đề luận lý được phát biểu nơi tông chi, nó còn quy định ba phương diện, hay đặc tính của nhân. Tarka-sanïgraha giới thuyết ba phương diện này là: biến sung toàn phần (anvayavyatireki); biến sung tích cực (kevalànvayi) và biến sung tiêu cực (kevalavyatireki)17.

Biến sung (vyàpti) là tính chất tất yếu của nhân. Với tính chất này, nhân là một tính chất hiện diện nơi cả tiền trần và hậu trần của tông. Trên phương diện thứ nhất, quan hệ giữa nhân và tông là quan hệ nhân quả. Thí dụ:

Tông: Đằng núi kia có lửa

Nhân: Vì núi kia có khói.

Khói, dấu hiệu luận lý (linïga) nhất định phải hiện diện nơi núi, tiền trần hay hữu pháp (dharmin); và quan hệ giữa nó với lửa, hậu trần hay pháp (dharma) hay năng biệt (visùesïa), là quan hệ

nhân quả tất yếu = nguyên tắc nói: Ở đâu có lửa, ở đó có khói. Đây là nguyên tắc tổng quát, trong đó hàm ngụ rằng chỉ những nơi có lửa mới có khói như trong bếp chẳng hạn; trái lại, những nơi không có lửa thì nhất định không có khói, như nước trong hồ. Nói cách khác, trong biến sung toàn phần, nhân đã hàm ngụ biến sung tích cực và tiêu cực.

Trong tông chi, người ta lấy sự cực thành (siddhànta) của tiền trần và hậu trần làm sở y; vậy, khi lập nhân, người ta lấy gì làm sở y? Thử xét mô thức dưới đây:

Tông: Âm thanh / vô thường

Nhân: Vì tính bị tạo tác.

Tính bị tạo tác (krïtakatva) là dấu hiệu luận lý, mà thuật ngữ Sanskrit gọi là linïga hay tướng. Bởi vì tính bị tạo tác này có thể tìm thấy ở bất cứ những sự thể nào chịu chi phối bởi tính vô thường. Để thiết lập quan hệ giữa nhân và tông, thuật ngữ nói tính vô thường này là linïgin hay hữu tướng. Quan hệ giữa nhân và hậu trần của tông, giữa linïga và linïgin, cũng như quan hệ giữa tiền trần và hậu trần của tông, tức dharma và dharmin.

Từ ba phương diện biến sung của nhân đó, người ta có thể quy định được năm điều kiện tất yếu để lập nhân:

1. Nhân tất yếu phải hiện diện nơi tiền trần của tông chi (paksïadharmatà: đồng phẩm định hữu tánh); thí dụ: sự hiện diện tất yếu của khói trên núi;

2. Nhân tất yếu phải hiện diện trong mọi trường hợp tích cực mà hậu trần có thể hiện diện (sapaksïasattva: ĐỒNG PHẨM ĐỊNH HỮU TÁNH (sai)); thí dụ, sự hiện diện tất yếu của khói trong bếp mà nơi đó lửa được chứng tỏ cũng hiện diện tất yếu;

3. Nhân không thể hiện diện bất cứ nơi nào mà hậu trần không thể hiện diện (vipaksïasattva: dị phẩm biến vô tánh); thí dụ, sự vắng mặt của khói trong hồ nước là điều tất yếu;

4. Nhân không được hiện diện mơ hồ nơi tiền trần (abàdhita); thí dụ, khói phải thực sự không tỏ ra có tính lạnh;

5. Không được phép mâu thuẫn (avirudha); thí dụ, không thể lấy tính bị tạo tác để chứng minh tính thường trụ.

Trong năm điều kiện vừa kể, ba trường hợp đầu thực sự là phương diện biến sung của nhân. Các nhà luận lý học Phật giáo cho rằng điều kiện 4 được hàm ngụ nơi điều kiện 3, và điều kiện 5 được hàm ngụ nơi 3; do đó, họ chỉ công nhận có ba mà thôi.

X. DỤ (UDÀHARANÏA)

Trong ba đặc tính của nhân, biến sung tích cực và biến sung tiêu cực là sở y của dụ. Dụ có thể coi như là sự dẫn chứng các trường hợp thực tế để hỗ trợ cho hiệu lực của nhân. Cả hai thiết lập chứng lý cho chủ đề luận lý. Nhân là chứng lý tổng quát và dụ là những chứng lý sai biệt. Chúng có thể được tượng trưng bằng một hình tam giác lộn ngược mà đáy là nhân và hai cạnh còn lại là dụ, gồm đồng dụ và dị dụ. Đồng dụ là những trường hợp có sự tương đồng phẩm tính với sở lập (sàdhya) tức hậu trần. Dị dụ thì ngược lại. Nói rõ hơn, đồng dụ là trường hợp của biến sung tích cực của nhân và dị dụ là trường hợp biến sung tiêu cực của nhân. Thí dụ:

Tông: Âm thanh / vô thường

Nhân: Vì là tính bị tạo tác

a. Dụ: Đồng dụ: Như lu đất

b. Dị dụ: Như hư không.

Bởi vì lu đất là sự thể mang tính bị tạo tác, và trong nó người ta cũng nhất định tìm thấy tính vô thường. Trái lại, hư không vốn không có tính bị tạo tác, và cũng không thể tìm thấy ở nó tính vô thường.

XI. HIỆP (UPANAYA) và KẾT (NIGAMANA)

Hiệp là sự tái xác nhận hiệu lực của dụ, chứng tỏ hậu trần có tính như thế (tathà) hay không như thế (na tathà). Trong trường hợp đồng dụ chẳng hạn, người ta nói đến tính bị tạo tác của lu đất; ở đây, cần có sự tái xác nhận rằng tính tạo tác này cũng được tìm thấy nơi âm thanh. Nhờ sự tái xác nhận này, người ta đi đến kết luận (nigamana), xác nhận giá trị đúng của tông chi.

XII. TỢ NHÂN (HETVÀBHÀSA)

Các sai lầm trong lập nhân được đặt thành một cú nghĩa, như vậy cũng đủ thấy sự chú trọng về nhân một cách đặc biệt của Nyàya. Thuật ngữ nói là tợ nhân (hetvàbhàsa) chỉ cho những sai lầm này. Sùtra I.ii.4 liệt kê có tất cả 5 trường hợp sai lầm trong sự lập nhân: bất định (sàyabhicara), tương vi (viruddha), vấn đề tương tợ (prakaranïasama), sở lập tương tợ (sàdhyasama) và quá thời (kàlàtita).

1. Bất định nhân (savyabhicàra)18 trong trường hợp nhân đưa đến nhiều kết luận chứ không phải một (Sùtra I.ii.5). Thí dụ nói:

Tông: Âm thanh / vô thường

Nhân: Vì không đối xúc

Tính không đối xúc (asarsùatvàt) có thể được tìm thấy nơi những vật thường trụ, và ngược lại, như lu đất chẳng hạn, nó bị chi phối bởi tính vô thường và cũng mang tính có đối xúc. Phạm vi của nhân do đó quá lớn, bao quát cả đồng dụ và dị dụ. Bởi vì hư không cũng là sự thể không có tính đối xúc nhưng lại thường trú trong khi lu đất vốn là vật vô thường nhưng lại có tính đối xúc.

Về lỗi bất định này, các nhà Tân Nyàya phân tích thành ba trường hợp19:

a. Cộïng bất định (sàdhàranïa): nhân vừa có trong trường hợp khẳng định, vừa có trong trường hợp phủ định, tức đồng phẩm (sapaksïa) có mà dị phẩm cũng có (vipaksïa). Thí dụ nói:

Tông: Đằng núi kia có lửa

Nhân: Vì khả tri.

Phạm vi của tính khả tri quá rộng rãi, không chỉ hiện diện nơi lửa, mà cả nơi nước, v.v...

b. Bất cộng bất định (asàdhàranïa): Nhân không hiện diện nơi những trường hợp đồng phẩm, và dị phẩm cũng không. Nghĩa là phạm vi của nó quá hẹp. Thí dụ nói:

Tông: Âm thanh thường trú

Nhân: Vì tính nghe được.

Tính nghe được này chỉ có thể tìm thấy nơi âm thanh chứ không thể tìm thấy ở đâu nữa. Phạm vi của nhân quá hẹp như vậy, không thể tìm ra đồng dụ hay dị dụ; do đó sự thành lập trở nên bất vững.

c. Tùy chuyển (anupasamïhàri): Sai lầm vì không thể đưa đến một kết luận. Ở đây, phạm vi của tiền trần phổ biến, bao trùm tất cả mọi thứ, không thể tìm thấy đồng dụ hay dị dụ. Thí dụ nói:

Tông: Vạn vật đều vô thường

Nhân: Vì tính khả tri.

Trong tông chi, khái niệm về "tất cả" bao trùm những gì khả tri và bất khả tri, cho nên không thể tìm thấy nơi đồng dụ hay dị dụ một trường hợp tương xứng phạm vi.

2. Tương vi nhân (viruddha): Trong trường hợp nhân mâu thuẫn với sở lập (Sùtra I.ii.6). Thí dụ:

Tông: Âm thanh thường trụ

Nhân: Vì tính bị tạo.

Tính bị tạo và tính thường trú là hai trường hợp mâu thuẫn. Do đó, nhân chỉ hiện diện trong trường hợp dị phẩm (vipaksïa) mà không hiện diện nơi đồng phẩm (sapaksïa).

3. Vấn đề tương tợ (prakaranïasama): Vấn đề hay phẩm loại (prakaranïa) có nghĩa như một nghi đề, bởi vì nhân được lập ở đây cũng có thể thay đổi ngược lại. Tarkasanïgraha gọi lỗi này là satpratipaksïa, nhân đối tỉ. Thí dụ:

Tông: Âm thanh thường trú

Nhân: Vì tính nghe được.

đối tỉ với:

Tông: Âm thanh vô thường

Nhân: Vì tính bị tạo.

Trong hai trường hợp, tính nghe được (sùabdatva) và tính bị tạo (kàryatva) đều là nhân đối xứng và cả hai cùng có hiệu lực tương đương. Do đó, để tránh lỗi nhân đối tỉ này, người ta không thể lấy "tính nghe được" làm nhân cho chủ trương "âm thanh vô thường".

4. Sở lập tương tợ (sàdhyasama): Trường hợp mà nhân cũng đòi hỏi phải được chứng minh, giống như sự đòi hỏi của sở lập (sàdhya). Nói cách khác, bởi vì trong trường hợp nhân và sở lập giống nhau, do đó, suy luận trở thành trùng phức: tự thân chứng minh tự thân. Tarkasanïgraha phân biệt ba trường hợp về lỗi lầm này:

a. Sở y bất thành (àsùrayàsiddha), thí dụ nói:

Tông: Hoa đốm thơm

Nhân: Vì là hoa sen

Dụ: Như hoa sen trong hồ.

Tiền trần là sở y của nhân. Ở đây, tiền trần là sự thể bất thực, do đó nhân không có sở y. Chứng minh sự thơm của hoa đốm giữa trời cố nhiên là vô nghĩa.

b. Tự thể bất thành (svarùpàsiddha), thí dụ nói:

Tông: Âm thanh là một phẩm tính

Nhân: Vì tính khả kiến

Dụ: Như màu sắc.

Ở đây, tính chất "có thể thấy" không thể làm thuộc tính cho âm thanh.

c. Sở biến bất thành (vyàpyatvàsiddha), thí dụ nói:

Tông: Trên núi kia có khói

Nhân: Vì có lửa.

Trường hợp này không thiết lập được tính cách biến sung quan hệ. Bởi vì, mệnh đề nói "Ở đâu có lửa, ở đó có khói" không phải là một vững mệnh đề thỏa mãn điều kiện biến sung. Như Tarkasanïgraha chứng tỏ, trong trường hợp lửa nơi một thanh sắt cháy đỏ không thể có khói.

5. Quá thời nhân (kàlàtita), thí dụ:

Tông: Âm thanh thường trú

Nhân: Vì kết quả của tiếp xúc (dùi trống và mặt trống)

Dụ: Như màu sắc, do kết hợp của ánh sáng và sự vật.

Trong lập luận này, người ta thấy màu sắc hiện diện đồng thời với ánh sáng và sự vật; khác với âm thanh, chỉ xuất hiện sau khi dùi trống và mặt trống tiếp xúc với nhau.

Tarkasanïgraha không nói đến lỗi quá thời nhân này, mà thay vào đó nói là lỗi nhân ngu ngốc (bàdhita), trái ngược với kinh nghiệm thông thường. Thí dụ nói:

Tông: Lửa không nóng

Nhân: Vì là một vật.

Ngoài những sai lầm trên đây thuộc về tợ nhân, các cú nghĩa còn lại như: khúc giải (chala) và đảo nạn (jàti) là những trường hợp ngụy biện, và đọa phụ (nigrahasthàna) là trường hợp bị dồn vào ngõ bí.

Khúc giải (cú nghĩa thứ 14) là trường hợp ngụy biện trường, sự đánh lừa cố ý gây hiểu lầm cho đối phương bằng cách sử dụng ý nghĩa mơ hồ. Có ba trường hợp khúc giải như vậy:

a. Khúc giải về ngữ cú (vàk-chala): sử dụng một từ ngữ có hai nghĩa khác nhau, khiến người nghe nhầm lẫn nghĩa này sang nghĩa khác.

b. Khúc giải vì khoa trương quá trớn (sàmànyachala): khoa trương ý nghĩa của một từ ngữ ngoài khả năng của nó. Thí dụ, từ ngữ brahmin chỉ cho những người đầy đủ tri thức và đạo đức, nhưng cũng có lúc được khoa trương để chỉ cho những người thiếu hẳn hai đức tính này.

c. Khúc giải về văn từ (upacàrachala): sử dụng những thành ngữ, những văn cú có tính cách ẩn dụ; nghĩa là, khi đáng dùng nó theo nghĩa đen, lại dùng theo nghĩa bóng, và ngược lại.

Đảo nạn (jàti, cú nghĩa 15), căn cứ trên những đặc tính tương đồng (sàdharmya), hay dị biệt (vaidharmya) mà thiết lập kết luận ngược lại với chủ đích đánh bại đối phương.

Cú nghĩa cuối cùng là đọa phụ (nigrahasthàna) lâm vào chỗ bế tắc, hoặc vì không hiểu rõ lập trường của đối phương, hoặc có hiểu nhưng lại hiểu sai.

Chú thích:

1 Bản Hán dịch của Đường Huyền Trang: Nhân Minh Chính Lý Môn luận, ĐTK. q. 32. Bản Hán dịch của Đường Nghĩa Tịnh: Nhân Minh Chính Lý Môn luận. ĐTK. q. 33.

2 Hán dịch, Huyền Trang, Nhân Minh Nhập Chính Lý luận. Bản chú giải căn bản của Khuy Cơ, Nhân Minh Nhập Chính Lý luận sớ. ĐTK, q. 44.

3 Sđd, "Chư pháp bổn chơn, tự tánh sai biệt. Thời di, giải muội, chỉ đa trầm ẩn. Dư tuy giải thích, tà nhi bất trúng. Kim đàm chơn pháp, cố danh chính lý".

4 Kimura Taiken, Zenshuø II, tr. 301.

5 Radhakrishman, A Source Book of Indian Philosophy, p. 356: "Nyàya litterally means that by which the mind is led to conclusion. We are led to conclusions by arguments or reasoning. These arguments are either valid or invalid. Nyàya in popular usage means "right" or "just" and so Nyàya becomces the science of right or just reasoning".

6 Khuy Cơ, Sđd, ĐTK, q. 44, tr. 91c: "Kiếp cơ Tác Mục tiên nhơn sáng tiêu chơn tợ".

7 Digha-nikàya, I.1.34: "Idha bhikkhave ekacca Samanïo và Bràhmanïa và Takkì hoti vìmanisì": "Này các Tỳ kheo, ở đây, một số Sa môn Bà la môn là những nhà suy lý, thẩm sát". Sự kiện này cũng ám chỉ liên hệ giữa Nyàya và Mìmàmïsà.

8 Hán dịch, thời Hậu Ngụy, ĐTK, q. 32.

9 La Philosophie Indienne, tr. 190.

10 Định nghĩa của Sùtra I.i.33: “Tông là sự phát biểu của sở lập”.

11 Thực ra, trong các thí dụ lập luận, Sanskrit thường nói: nityahï sabdahï.

12 Alankïa ‘s Criticism of Dharmakìrti ‘s Philosophy, p. 248-250.

13 Sử dụng S. Kuppuswami Sastri, A Primer of Indian Logic according to Annambhatïtïa ‘s Tarkasanïgraha, tr. 36, về àsùrayáiddhi.

14 Sanskrit cũng nói là anàikantika.

15 Theo Tarkasanïgraha.

CHƯƠNG VI
TRIẾT THUYẾT VEDÀNTA (PHỆ ĐÀN ĐA)

I. VEDÀNTA VÀ UPANISHAD (Khởi điểm của Nhất nguyên Tuyệt đối luận)

Vedànta, khởi thủy là một danh hiệu được chỉ cho các tập Upanishads, bộ phận cuối của Veda. Nội dung của danh từ này chỉ định cho cứu cánh hay cùng đích của tư tưởng Veda. Cùng đích (anta) đó như đã được chính các bộ Upanishads quy định, hướng tới con đường tri thức của chiêm nghiệm (jnõàna-kanïdïa) thay thế cho con đường tế tự (karma-kanïdïa). Munïdïaaa-Upanishad1 phân biệt hai trình độ của tri thức. Trình độ thấp (aparà) là sự hiểu biết về Rgï-veda, Yajur-veda, Sàma-veda, Atharva-veda, v.v... Trình độ cao (parà) là tri thức chiêm nghiệm về Brahman bất tử2. Chỉ có tri thức trong trình độ cao như vậy mới đạt đến thế giới Brahmà (Brahmàloka) và đó mới là tri thức về cứu cánh hay cùng đích của Veda.

Munïdïaka-Upanishad ghi: “Các ẩn sĩ, đã trọn vẹn đạt đến ý nghĩa của tri thức về Vedànta, họ đã tịnh hóa bản tính của mình bằng con đường khước từ, họ an trụ trong các thế giới Brahmà, tận cùng biên tế của thời gian, đồng nhất với bất tử, hoàn toàn giải thoát"3. Một cách nào đó, tôn giáo của nghi lễ tế tự chỉ trích, khi các hành vi tế tự không khiến cho người tế tự cởi bỏ được những hệ lụy; dù chúng có hưởng thụ phước báo trên thượng giới do các hành vi tế tự này, cuối cùng vẫn phải trở lại thế gian này, nếu họ không thấu triệt chân lý4. Hành vi tế tự, trong trường hợp đó, chỉ dành cho những người ngu muội (bàlàh). Bí mật tối thượng trong Vedànta (vedànta paramï guhyamï) không được phép nói cho những kẻ chưa khuất phục nổi những đam mê dục vọng.

Học hỏi Veda, thực hành tế tự, bố thí, khổ hạnh, v.v... chính là để truy nhận cái tự ngã vô sinh (mahàn aja àtmà). Chính vì để truy nhận ra cái tự ngã đó mà một người trở thành một ẩn sĩ (muni). Những ham muốn về con cái thừa tự, về tài sản, cũng chỉ là những khát vọng trần gian (lokaisïanà). Tự ngã không phải là những thứ đó: sa esïa neti nety àtmà. Săn đuổi tự ngã phải thực hiện bằng sự khước từ, bởi vì tự ngã không phải cái đó, không phải là cái đó (neti nety àtmà)5. “Vậy, kẻ nào thờ phụng thần linh khác, nghĩ rằng ta là cái này hay ta là cái kia, kẻ đó không thực sự hiểu biết”. Duy chỉ một hiền triết, biết đi tìm đời sống vĩnh cửu, bằng con mắt hướng nội, vị đó thấy tự ngã”6.

Như vậy, bằng sự khước từ thế giới ngoại tại, vốn chỉ là tấn tuồng ảo hóa (màyà), cuối cùng tư tưởng triết học Ấn Độ tiến vào thế giới tâm linh nội tại để khám phá tự ngã. Đó là sự hình thành của tư tưởng văn học Upanishad. Kể từ khởi nguyên, quá trình phát triển này, về mặt văn học, có thể được phác lược như sau: chúng ta biết rằng, trước hết, tư tưởng văn học Ấn Độ bắt đầu với các thánh thư Vedas gồm bốn bộ, hay Samïhitàs. Từ các Samïhitàs phát triển một nền văn học giảng giải ý nghĩa của tế tự, được gọi là văn học Bràhmanïa. Cuối cùng, do suy tư chiêm

nghiệm, và kinh nghiệm thực chứng của các đạo sĩ ẩn mình trong các rừng núi, văn học Àranïyaka xuất hiện.

Bràhmanïa được coi như là dành cho những sinh hoạt thế tục, bổn phận hành động và tế tự của một gia chủ (grïha-pati); là con đường của hành nghiệp (karma-màrga). Trong khi đó, Àranïyaka là lĩnh vực suy tư chiêm nghiệm của các đạo sĩ (samanïa), những vị đã khước từ mọi thứ hạnh phúc thế tục, là con đường của tri thức (jnõàna-màrga). Upanishad xuất phát từ các Àranïyaka đó.

Đằng khác, sự xuất hiện của Upanishad cũng được coi như đặc trưng bằng những phản ứng của giai cấp chiến sĩ (ksïatriya) chống lại đặc quyền tế tự của giai cấp Tăng lữ Bà la môn. Đặc trưng này có thể tìm thấy trong Brïhad-àranïyaka-Upanishad7.Trong đó ghi rằng, Bàlàki, người Bà la môn, thuộc dòng họ Gàrgya, kiêu hãnh nói với Ajàtasùatru, bộ tộc Kàsùi, giai cấp Ksïatriya: “Tôi sẽ nói cho ông nghe về Brahman”, vì Ajàtasùatru đề nghị sẽ tưởng thưởng Bàlàki một nghìn con bò, nếu nói được về Brahman. Bàlàki đưa ra tất cả 12 định nghĩa về Brahman, nhưng thảy đều bị Ajàtasùatru bác bỏ.

Cuối cùng, Ajàtasùatru hỏi: như vậy là hết? Bàlàki thú nhận như vậy là hết và yêu cầu Ajàtasùatru nói cho nghe về Brahman với đề nghị mình sẽ là một môn đệ. Ajàtasùatru cho rằng một người Sát đế lỵ (Ksïatriya) mà giảng cho một người Bà la môn (Brhàmanïa) nghe về Brahman là một điều trái lẽ. Tuy nhiên, Ajàtasùatru vẫn nhận lời. Sự kiện này cho thấy giai cấp Sát đế lỵ đã có ảnh hưởng trong lịch trình biến chuyển từ Bràhmanïa thành Àranïyaka, chuyển hướng những giá trị của tế tự thành giá trị của suy tư và chiêm nghiệm.

Brïhad-àranïyaka-Upanishad mở đầu bằng một thiên nói về sự tế ngựa (asùva-medha). Thay vì giảng giải sự tế ngựa theo một khía cạnh thần học nào đó, ở đây sự tế ngựa lại được biểu tượng như là sự hình thành của vũ trụ. “Thoạt kỳ thủy, chỉ có tự ngã” (àtmaivedam agra àsìt)8, đây được coi như là nguyên lý căn bản cho một vũ trụ nhất nguyên luận của Upanishad mà chúng ta thường bắt gặp trong nền văn học tư tưởng này.

II. PHÂN LOẠI CÁC UPANISHAD SƠ KHỞI

Khi các Samïhatàs dưới hình thức tụng văn, hay thể văn chỉnh cú theo hình thức thi ca, được tập thành và lưu truyền từ thầy đến trò, thì các bổn phận tế tự được căn cứ theo đó mà thực hành. Để hướng dẫn và giải thích các thực hành này, một bộ phận tản văn được soạn tập, và được tập thành dưới danh nghĩa văn học Bràhmanïa. Upanishad là bộ phận cuối của Veda, cho nên cũng được gọi là Vedànta. Do sự lưu truyền của Bràhamanïa giữa những khu vực địa lý và bộ tộc khác nhau, các Upanishads đầu tiên cũng được phân biệt thành những phái biệt (sùàkhà). Những Upanishads trực thuộc Bràhmanïa của các phái Aitareya và Kausïìtaki thì được gọi là Aitareya-Upanishad và Kausïìtaki-Upanishad. Chàndogya-Upanishad và Talavakàra (hayKena-Upanishad) trực thuộc bộ Sàma-Veda.

Để có một cái nhìn tổng quát hơn, dưới đây là bảng lập thành của Kimura Taiken9 về sự liên hệ giữa các Upanishads nguyên thủy với các Vedas và các phái biệt của Bràhmanïa.

Rg-Veda:

1. Aitareya-Upanishad - Aitareya-àranïyaka 3-4 - Phái Aitareya

2. Kausïìtaki-Upanishad - Kausïìtaki-àranïyaka - Phái Kausïìtaki

Sàma-Veda:

1. Chandogya-Upanishad - Chàndogy-Bràhmanïa 3-10 - Phái Tànïdïin

2. Kena (Talavakàra)-Upanishad - Talavakàra-Bràhmanïa - Phái Jaimini

Yajur-Veda đen:

1. Taittirìya)-Upanishad - Taittirìya-àranïyaka 7-9 - Phái Taittirìya

2. Mahànàrạya)-Upanishad - Taittirìya àranïyaka 10 - Phái Taittrìya

3. Katïhaka)-Upanishad - Phái Katïhaka

4. SÙvetàsùvatara)-Upanishad - Chưa rõ

5. Maitràyanïa-Upanishad - Phái Maitràyanïa

Yajur-Veda trắng:

1. Brïhadàranïyaka)-Upanishad - SÙatapatha Bràhmanïa 4-9 - Vàjasaneyi

2. Isùa)-Upanishad - Vàjasaneya samïhità 40 - Phái Vàjasaneyi

Về sau, các yếu nghĩa của Upanishad được kết tinh lại trong bộ Brahma-sùtra của Bàdaràyanïa. Tác phẩm này trở thành thánh điển chủ yếu của Vedànta-sùtra. Lịch sử văn học của hệ phái Vedànta có thể coi như bắt đầu với tác phẩm này.

III. BRAHMA-SÙTRA: CĂN BẢN VEDÀNTA

Chưa rõ niên đại trước tác của tác phẩm này. Người ta phỏng định nó xuất hiện không thể trước các học phái Tỳ bà sa (Vibhàsika), Trung quán (Màdhyamika) và Duy thức (Yogàcàra) của Phật giáo10, bởi vì Brahma-sùtra có đề cập đến quan điểm của các trường phái Phật giáo này. Tuy nhiên, sự bài bác chỉ được nói một cách tổng quát, về lập trường Tánh không luận (SÙùnyavàda) và Duy thức luận (Vijnõànavàda)11; còn sự chỉ điểm đích danh các trường phái đó lại do sự chú giải của SÙanïkàra. Bởi vậy, người ta cũng thận trọng giới hạn sự xuất hiện của nó; nghĩa là chỉ có thể đoan chắc là phải xuất hiện sau các tác phẩm thuộc văn học Bát nhã (Prjnõàparamità) của Đại thừa Phật giáo. Sự giới hạn thận trọng này đặt thời gian của tác phẩm vào khoảng kỷ nguyên thứ nhất trước Tây lịch.

Brahma-sùtra được viết dưới thể sùtra12, một hình thức có thể coi như là cách ngôn. Mỗi sùtra cô đọng một quan điểm, do đó ý tưởng vô cùng hàm súc, gây nên những giải thích tự do. Có hai giải thích trái ngược nhau. Với SÙanïkara, Brahma-sùtra được giải thích theo chiều hướng Nhất nguyên luận. Một số các nhà chú giải khác, được gọi chung là Vaisïnïava, giải thích theo chiều hướng Nhị nguyên luận.

Dasgupta cho rằng, nguyên ủy Brahma-sùtra phải được coi như là một tác phẩm có thẩm quyền của các nhà Nhị nguyên luận. Ông tỏ vẻ ngạc nhiên tại sao một số các tác giả Ấn Độ lại căn cứ trên tác phẩm này để trình bày quan điểm nhất nguyên của họ; hoặc căn cứ nó mà viết thành một tác phẩm riêng như Gaudïapàda với Mànïdïùkya-kàkrikà hay SÙanïkara với bản chú giải

Brahma-sùtra. Ông quả quyết rằng “những giải thích theo chiều hướng nhị nguyên về Brahma-sùtra có lẽ trung thành với các sùtras của nó hơn là những giải thích của SÙanïkara”13.

Chúng ta đã biết các Upanishads là căn cứ của Vedànta. Cùng với Brahma-sùtra, ta có thể kể thêm Bhagavat-Gìta nữa, đó là ba tác phẩm cơ bản của Vedànta, và thường được gọi là Prasthànatraya.

Hệ thống Nhất nguyên luận của Vedànta, nếu Brahma-sùtra bị nghi ngờ, thì trái lại, Màndïùkyakàrikaø của Gaudïapàda chắc chắn là tác phẩm đầu tiên hệ thống hóa lập trường Nhất nguyên luận, mà SÙanïkara và các môn đệ về sau chịu ảnh hưởng rất sâu đậm. Màndïùkyakàrikaø là tác phẩm được viết trong khoảng thời đại của 780 sau Tây lịch. Nó là một bản chú giải về Màndïùkyakàrikà-Upanishad. Chúng ta sẽ trở lại tác phẩm này ở đoạn sau.

Brahma-sùtra được chia thành 4 chương (adhyaàya), mỗi chương gồm 4 tiết, tổng cộng 16 tiết (pàda), và 192 đề mục (adhikaranïa). Một đề mục gồm từ một đến nhiều sùtras, tổng cộng có tất cả 555 sùtras. Nhà chú giải đầu tiên của tác phẩm này, được cho là Baudhàyana, nhưng đã thất truyền. Bản chú giải của SÙanïkara là tác phẩm quan trọng nhất, căn cứ xuất phát cho nhiều bản chú giải khác và nhiều công tác khảo cứu về Vedànta. SÙanïkara dẫn đầu khuynh hướng Tuyệt đối bất nhị (advaità). Chú giải của Ràmànula, thế kỷ XI sau Tây lịch, dẫn đầu khuynh hướng Cục hạn bất nhị (vìsïtïa-advaita). Chú giải của Madhva (1197-1276) dẫn đầu khuynh hướng Nhị nguyên (dvaita). Đó là ba trào lưu chủ yếu về Vedànta xuất phát từ Brahma-sùtra.

IV. GAUDÏAPÀDA: KHỞI ĐIỂM NHẤT NGUYÊN TUYỆT ĐỐI LUẬN

Nếu khuynh hướng Nhất nguyên tuyệt đối luận nơi Brahma-sùtra đang còn bị nghi ngờ, thì Gaudïapàda chắc chắn là nhân vật đầu tiên của triết học Ấn Độ chính thống, ngoại trừ các luận sư của Phật giáo như Asùvaghosïa (Mã Minh) và Nàgàrjuna (Long Thọ), đã khai sinh quan điểm này một cách táo bạo. Nói là táo bạo, bởi vì quan điểm Tuyệt đối luận của ông hầu như tách ngoài truyền thống hữu thần của Upanishad, không thừa nhận một nguyên nhân đệ nhất nào cho sự sáng tạo của thế giới. Đây phải là ảnh hưởng sâu đậm của Nàgàrjuna, sáng tổ của Trung quán (Màdhyamika), một học phái lớn của Đại thừa Phật giáo.

Chính SÙanïkara đã thừa nhận Gaudïapàda là một bậc thầy thấu hiểu về truyền thống của Vedànta, là bậc thầy vĩ đại, bậc thầy khả kính của vị đạo sư khả kính của mình. Đạo sư của SÙanïkara la Govinda. Mà Govinda lại là đệ tử của Gaudïapàda. Niên đại của Gaudïapàda được ước định khoảng 800 sau Tây lịch, sau các đại luận sư của Phật giáo Đại thừa như Asùvaghosïa (Mã Minh), Nàgàrjuna (Long Thọ), Asanïga (Vô Trước) và Vasubandhu (Thế Thân). Các luận sư này dẫn đầu hai trào lưu chủ yếu của Đại thừa. Nàgàrjuna là người khai sinh Biện chứng pháp của Tánh không luận (SÙùnyavàda); Asanïga và Vasubandhu thiết lập hệ thống Duy thức (Vijnõàna-vàda). Cả hai trào lưu này đều có ảnh hưởng trực tiếp trên Tuyệt đối luận duy tâm của Gaudïapàda.

Mànïdïùkya-kàrikà, tác phẩm chủ yếu của Gaudïapàda, gồm bốn chương. Chương thứ nhất, Àgama, Thánh giáo, chú giải Mànïdïùkya-Upanishad. Tư tưởng cốt tủy của chương này là bốn trình độ của Tự ngã (àtmà), được biểu trưng bằng chữ AUM. Gaudïapàda phân tích chữ này, tương ứng với ba trình độ đầu của tự ngã: trình độ thức, kinh nghiệm thế giới ngoại tại (visùva, vaisùvànara); trình độ thứ hai, ngủ mộng, kinh nghiệm về đối tượng nội tại (taijasa); trình độ thứ ba, ngủ say, tri thức không còn có sự phân biệt năng tri và sở tri, năng thủ và sở thủ, ý thức thuần túy, tuyệt đối hỉ lạc (ànanda). Trình độ thứ ba này được gọi là pràjnõa. Mànïdïùkya-Upanishad mô tả trình độ thứ ba đó rằng: “Đây là đấng chủ tể của tất cả (esïa sarvesùvarahï), đây là tri giả của tất cả (esïa sarvajnõahï), đây là đấng chiêm nghiệm nội tại (esïo ‘ntàryami), đây

là căn nguyên của tất cả, là khởi thủy và dung cục của tất cả sự hữu (esïa yenihï sarvasya prabhavàpyayau hi bhùtànàm"14.

Ở đây, Gaudïapàda bác bỏ các quan điểm về một Thượng đế Hữu ngã, sự sáng tạo không phải do mục đích thụ hưởng (bhegàrtham) hay du hí (krìdàrtham) của Thượng đế. Chú giải đoạn này, Radhakrishnan nói rằng: "Đây là lần đầu tiên trong lịch sử tư tưởng, xuất hiện sự phân biệt giữa một Tuyệt đối thể Brahman và Thượng đế Hữu ngã Ìsùvara"15.

Trình độ thứ tư (turìya) được mô tả như là phi sở kiến (adïrïsta), bất khả thủ (agràhyam), vô tướng (alaksïana), bất khả tư (acintyam), bất khả thuyết (avyapadesùya), diệt hí luận (prapanõca-upasùama), thường tịch (sùàntam), thiện tịch (sùivam), bất nhị (advaita). Những mô tả này nguyên là của Mànïdïùkya-Upanishad16. Ta có thể tìm thấy ảnh hưởng rõ rệt của Trung quán (Màdhyamika) trong các mô tả này. Đây chính là Tuyệt đối thể Brahman. Với Gaudïapàda, Tuyệt đối thể này là vô sinh (ajam), phi ngủ (anidram), phi mộng (asvapnam), vô danh (anàmakam), vô tướng (arùpakam). Giải thoát chính là sự thể nhập và đồng nhất với Tuyệt đối này.

Gaudïapàda cũng phân biệt bản chất vô thủ trước về biên chấp (dvaitasyàgrahanïam) của pràjnõa trong trình độ ngủ say và trình độ đệ tứ (turìya); theo đó, trong trình độ ngủ say, biên chấp chỉ không hiện khởi nhưng chủng tử (bìja) của biên chấp vẫn còn tiềm phục. Chỉ khi đạt đến turìya, giải thoát trọn vẹn, bấy giờ mới không còn chủng tử đó nữa17. Rõ ràng đây là ảnh hưởng của các nhà Duy thức (vijnõàna-vàda).

Kể từ chương II trở về sau, Gaudïapàda trình bày quan điểm độc lập của mình, không dựa vào Upanishad để chú giải nữa. Chương II, Vaitathya, tính bất thực của thế giới ngoại tại. Ở đây, Gaudïapàda bác bỏ các quan niệm duy thực. Hiện tượng giới sai biệt và biến hóa chỉ là một (svapna) và huyễn (màyà). Trên quan điểm tuyệt đối, chân đế, thực tại vốn vô sinh (aja), không sinh khởi, không hủy diệt, không hệ phược, không giải thoát; không có chủ tể giải thoát, không có người truy cầu giải thoát. Bậc thánh triết không coi thế gian như là bản tính đa thù hay đồng nhất, không phải một, không phải nhiều. Trong đêm tối, người ngu muội nhìn thấy sợi dây tưởng là con rắn; cũng vậy, do ngu muội mà thấy tự ngã có nhiều hình thái sai biệt. Tính chân thực là tính bất nhị (advayatà). Chấm dứt tất cả mọi vọng tưởng phân biệt, hí luận (nirvikalpahï prapanõcopasùamahï) là tự nhiên siêu việt mọi chấp thủ, thoát khỏi mọi sợ hãi.

Trong chương III, Advaita, Gaudïapàda trình bày quan điểm tuyệt đối luận, thuyết bất nhị (advayavàda). Biên chấp nhị nguyên đối đãi là do tính bất nhị bị che phủ bởi màyà. Brahman và Àtman là một, không hai. Đại ngã thì bao la như hư không. Tiểu ngã là một chút xíu hư không trong lu nước. Khi không còn sự hạn chế nào nữa, chút xíu hư không kia trở thành hợp nhất, vô nhị, vô phân biệt với hư không bao la nọ. Do sự tu tập thiền định (samàdhi) mà diệt trừ được vọng tưởng phân biệt, đạt đến trạng thái vô xúc Du già (asparsùayoga), tất cả tính sai biệt và biên chấp cũng biến mất. Trí vô phân biệt ấy là nhất thiết trí (sarvàjnõa), trí tuệ quán chiếu bình đẳng không bị hạn cuộc trong giới hạn năng tri và sở tri, đó là trí vô sinh. Đối tượng sở tri của nó cũng là vô sinh. Như vậy là đạt đến sự hợp nhất toàn vẹn với Tuyệt đối thể Brahman, chứng nhập trạng thái hỉ lạc tuyệt đối, siêu việt mọi đau khổ và sợ hãi; đó là Niết bàn (Nirvanïa).

Chương IV, Alàtasùànti, sự dập tắt của vòng lửa. Một đốm lửa, chỉ một đốm lửa độc nhất, khi bị quay tròn và quay đều liên tục, nó tạo ra hình ảnh giả tưởng của một vòng lửa. Vòng lửa đó là biểu trưng tính bất thực, huyễn hóa của hiện tượng giới. Dĩ nhiên, đây cũng là một ảnh hưởng xác thực của các nhà Tánh không luận Phật giáo. Trong chương này, Gaudïapàda cũng bác bỏ các quan niệm về nhân quả. Nhân quả chỉ là một khái niệm giả tưởng, chỉ xác định theo tương quan ngoại tại của thế giới bất thực. Tự bản tính, vạn vật vốn vô sinh, do đó hoàn toàn không có cái nào là nhân hay cái nào là quả. Bởi vì vô sinh, không có gì sinh khởi chân thực, thì làm gì có cái được gọi là quả. Không có quả, cố nhiên cũng không có nhân, bởi vì nếu có quả, thì nhân đó không làm nhân cho cái gì cả.

V. GAUDÏAPÀDA VÀ PHẬT GIÁO

Gaudïapàda giữ một vị trí đặc biệt giữa Phật giáo Đại thừa và truyền thống Upanishad. Nếu xác định được thế đứng và sự thiên lệch của ông trong vị trí đó, tức là xác định được tương quan ảnh hưởng giữa Đại thừa và Upanishad. Có hai nỗ lực đáng kể trong công tác này. Một phía là các học giả Phật giáo muốn rằng vị trí của Gaudïapàda đứng nghiêng về phía Đại thừa một chút. Các học giả còn chịu chi phối của truyền thống Upanishad dĩ nhiên cũng muốn rằng vị trí đó phải đứng hẳn về phía Upanishad.

Murti, tác giả của Central Philosophy of Buddhism, một tác phẩm lừng danh về Trung quán (Màdhyamika), rất thận trọng, giả thiết rằng, Upanishad và Đại thừa phát triển độc lập về tư tưởng Nhất nguyên luận của mỗi bên. Bởi vì người ta khó mà phủ nhận tư tưởng nhất nguyên trong các Upanishads trước thời Nàgàrjuna.

Về khía cạnh này, các kinh điển Bát nhã (Prajnõàpàramità) của Đại thừa Phật giáo có lẽ còn tích cực và triệt để hơn cả Upanishad, khi tuyên bố rằng, cứu cánh Niết bàn, hay pháp nào cao cả và tuyệt đối hơn Niết bàn nữa, cũng thảy đều là huyễn mộng. Kinh điển Bát nhã không xuất hiện trễ hơn các Upanishads xiển dương Nhất nguyên luận. Thuyết huyễn hóa (maỳavàda) trong các Upanishads tiên khởi chỉ là sự cô đọng thế giới ngoại tại thành tự ngã nội tại. Những Upanishads sau các kinh Bát nhã mới có thể nói tới một Tuyệt đối thể vô ngã, phân biệt với Thượng đế Hữu ngã. Mànïdïùkya-Upanishad mà Gaudïapàda chú giải là một trường hợp điển hình.

Đằng khác, Murti quả quyết rằng, Tuyệt đối thể (advaita) chỉ có thể khám phá bằng biện chứng pháp. Bởi vì, chính thủ thuật biện pháp mới có khả năng làm hiển lộ tính chất mâu thuẫn nội tại của lý tính. Murti nói, Đức Phật là người đầu tiên, trong lịch sử triết học Ấn Độ, khải thị cho một Biện chứng pháp như thế. Và Nàgàrjuna lại là người đầu tiên khám phá ra Biện chứng pháp đó, qua sự im lặng của Đức Phật.

Ta có thể nói rõ thêm về Biện chứng pháp này, bằng cách nhắc đến một luận chứng của chính Nàgàrjuna như sau: Xét về mặt hình thức của biện chứng đó, chúng ta có tập Hồi tránh luận (Vigrahavyàvartanì) của Nàgàrjuna. Tác phẩm này cho thấy tính cách mâu thuẫn nội tại của lý tính, bằng vào suy luận hình thức. Khi một nhà Đại thừa nói “Nhất thiết pháp không” (sarvadharma-sùnyatà), người vấn nạn đặt vấn đề rằng, nếu tất cả đều không, bất thực, thì không còn một chân thực nào có thể biết và do đó không thể chứng minh câu nói “Nhất thiết pháp không” có phải là chân lý hay không. Kết luận đương nhiên đó là một câu nói vô nghĩa, vì không thể khảo nghiệm giá trị của nó. Nạn vấn này ám chỉ mọi hiện hữu, bằng tư tưởng hay bằng ngôn ngữ, nhất định phải có lý tính của nó. Nhưng, nạn vấn này chắc chắn phải bị cật vấn trở lại rằng lý tính của lý tính đó là gì? Như vậy, lý tính không tự chứng tỏ là lý tính, tất nhiên nó không thể là lý tính của sự hữu nào cả.

Nếu muốn đi vào căn bản triệt để, người ta không thể không nhắc đến các trình bày của Trung quán luận (Màdhyamika-kàrikà). Đây là tác phẩm căn bản của học phái Trung quán. Lý tính ở đây, được khai triển từ thuyết Duyên khởi (pratìtya-samutpàda). Theo đó, duyên khởi là lý tính của tự thành và tự hủy. Bởi vì, nếu mọi hiện hữu đều hiện hữu do tương quan, mà đã do tương quan thì không có thực tính; như vậy, ngay cả thuyết Duyên khởi, được coi như lý tính tuyệt đối, cũng không thể vượt ngoài tương quan. Nó tự chứng tỏ nó cũng là không (søùnya).

Gaudïapàda do đó nhất định chịu ảnh hưởng kiểu biện chứng của Nàgàrjuna rất đậm đà. Ngay cả khi bác bỏ các thuyết nhân quả, Gaudïapàda cũng đã dựa vào biện chứng pháp đó. Trong chương I của Mànïdïùkya-kàrikà, Gaudïapàda bác bỏ các lập trường của Nhất nguyên luận hữu ngã, theo đó, thế giới được sáng tạo bởi một nguyên nhân nào đó: hoặc do thời tính (kàla), hoặc do chủ đích hưởng thụ hay du hí của Thượng đế. Học giả của Trung quán luận chắc chắn phải

biết lý do của sự khước từ này, ngay trong kàrikà mở đầu của Trung quán luận. Như vậy, thuyết Vô sinh (ajàtivàda) của Gaudïapàda làm bộc lộ quá rõ ảnh hưởng của Trung quán luận18.

Chúng ta cần luôn luôn ghi nhớ rằng Gaudïapàda lúc nào cũng tiến tới một lập trường nào đó cho tư tưởng của mình bằng Biện chứng pháp được sáng khởi bởi Nàgàrjuna. Duy chỉ ở điểm này, người ta mới có thể quyết định vị trí của Gaudïapàda nghiêng về phía nào. Nếu thận trọng như Murti, người ta có thể cho rằng Gaudïapàda chỉ vay mượn Biện chứng pháp của Nàgàrjuna để khai triển Nhất nguyên luận của Upanishad. Dù vậy, chắc chắn không phải Đại thừa xuất hiện như một nỗ lực trở lui lại truyền thống nhất nguyên của Upanishad như người ta có thể tưởng. Trái lại, chính Tánh không luận của Đại thừa đã thúc đẩy các triết gia Ấn Độ trong truyền thống Upanishad tiến tới một Nhất nguyên tuyệt đối luận.

Gaudïapàda hình như không phải cố ý vay mượn Biện chứng pháp Tánh không luận của Phật giáo, mà thỉnh thoảng, ông cũng tự mình bày tỏ thái độ cung kính đặc biệt đối với Đức Phật. Sự kiện này gây thắc mắc, không rõ ông là một Phật tử hay một người của Ấn Độ giáo19. Cố nhiên, không thể là một Phật tử thuần túy. Đối với ông, Đức Phật là người đã chứng nhập được Tuyệt đối thể, như các nhà Đại thừa thường nói. Và nếu nói như các nhà Đại thừa nói, thì sự chứng nhập đó không phải là trở về với một Thượng đế Hữu ngã.

SÙanïkara nỗ lực đặc biệt tách những ảnh hưởng của Phật giáo ra khỏi tư tưởng của Gaudïapàda, để trả Gaudïapàda lại cho truyền thống Upanishad, và để xứng đáng là bậc thầy khả kính nhất của những bậc thầy khả kính của mình. Các học giả Ấn Độ về sau, hiện đại, cũng bày tỏ như SÙanïkara.

VI. TIỂU SỬ VÀ TÁC PHẨM VEDÀNTA TRONG TƯ TƯỞNG SÙANÏKARA

Nguồn mạch của Vedànta là tư tưởng được ám chỉ trong các tập Upanishads. Thiết định căn bản cho hệ phái này, bao gồm cả hai khuynh hướng, nhất nguyên (advaita) và nhị nguyên (dvaita), là bộ Brahma-sùtra, cũng gọi là Vedànta-sùtra, của Bàdarayanïa; khai sinh chiều hướng cho tuyệt đối bất nhị (advaita) là Gaudïapàda; thiết định khuynh hướng này trong một hình thức hoàn bị cho Vedànta là Sùanïkàra. Ảnh hưởng của SÙanïkàra do đó rất lớn trong hệ phái Vedànta, và cả trong triết học Ấn Độ. Cho nên, một khi nói đến triết phái Vedànta, hầu như người ta chỉ biết có một SÙanïkara mà thôi.

Niên đại của SÙanïkara được phỏng định trong khoảng 700 - 800 sau Tây lịch. Kimura Taiken căn cứ theo niên kỷ Kaliyuga, phỏng định chi tiết hơn: khoảng từ 787 đến 78920. Chi tiết hơn nữa, Bhanïdïarkar, Pathak và Deussen đều muốn xác định ông sinh năm 788 sau Tây lịch21.

Thân phụ của SÙanïkara là SÙivagurusùarman. Danh hiệu SÙivaguru vốn có nghĩa là “bậc đạo sư SÙiva”, và gợi cho Kimura22 có ý nghĩ rằng ông là người của phái SÙaivism, một giáo phái thờ thần SÙiva. Nói rõ hơn, đó là ngành truyền thừa Taittirìya của giai cấp Bà la môn trực thuộc Yajurveda. Nhiều huyền thoại khiến người ta tin rằng SÙanïkara là hóa thân của thần SÙiva. Sinh quán của Sùanïkara là xứ Malabar trong vùng Deccan. Ông theo con đường tu đạo từ năm lên tám, làm môn đệ của Govinda. Sau khi đã thành tựu sự nghiệp học hỏi, SÙanïkara về cư ngụ tại SÙrinïgagiri và thiết lập phái Du hành (Parivràjaka), rồi du lịch trải qua nhiều nơi, cuối cùng mất tại Kanõci, khoảng trên dưới 30 tuổi.

Địa vị của ông trong Ấn Độ giáo có thể đối ngang với địa vị của Nàgàrjuna trong Đại thừa Phật giáo. Công trình của ông trước hết là nỗ lực loại bỏ tất cả dấu vết của Đại thừa Phật giáo vốn đã có ảnh hưởng sâu đậm trong hệ thống nhất nguyên do Gaudïapàda khởi sáng cho Vedànta. Điều này được thấy rõ nhất trong bản chú giải của ông về Brahma-sùtra, gọi là Brahma-sùtra-bhàsïya, hay SÙàrirakamìmàmïsà-sùtra-bhàsïya.

Nguyên bản Brahma-sùtra cũng đã từng bác bỏ các tư tưởng Tánh không luận (SÙùnyavàda) và Duy thức luận (Vijnõàna-vàda) của Đại thừa23. Tánh không luận mà SÙanïkara chỉ trích không phải là của Vasubandhu (Thế Thân), mà là Duy thức chủ luận lý (Svatantra-yogàcàra) do một nhà luận lý học của Đại thừa, Dignàga (Trần Na) thiết lập. Có lẽ hành động của SÙanïkara chỉ là sự phản ứng tự vệ trước những ảnh hưởng đương nhiên, hơn là thấu triệt những chủ điểm tư tưởng mà ông muốn đả phá24.

Ngoài SÙàrirakamìmàmïsà-sùtra-bhàsïya, ông còn chú thích các tập Upanishàs25. Ở đây, SÙanïkara muốn chứng tỏ rằng ông không phải là người tự dựng lên một hệ thống tư tưởng đặc thù. Những chân lý mà ông bày tỏ, chính là những gì đã được khải thị trong các tập Upanishads. Dĩ nhiên, những khải thị này không trái với kinh nghiệm, và hợp lý26.

Brahma-sùtra khởi đầu như vầy: athàto brahmajijnõàsà, rồi từ đó, chiêm nghiệm Brahman27. Đối với SÙanïkara, "từ đó" (athàtahï) có nghĩa là sau khi đã tu tập để trọn vẹn khước từ các ham muốn thụ hưởng những quả báo trong đời này và đời sau. Ý tưởng này đã được khải thị trong các Upanishads. Thấu hiểu trọn vẹn Brahman là mục đích tối thượng của con người, bởi vì nó hủy diệt tất cả mọi gốc rễ của tội ác như vô minh (avidyà), hủy diệt hạt giống của luân hồi sinh tử (samïsàra)28.

Kế tiếp, Brahma-sùtra định nghĩa Brahman như một nguyên lý mà từ đó phát hiện sự sinh thành, tồn tại và hủy diệt của thế giới29. Chú giải ý tưởng này, SÙanïkara cho rằng Tuyệt đối thể Brahman chỉ có thể thấu hiểu bằng vào sự tham cứu và lãnh hội sâu ý chỉ của các bản văn Vedànta, tức các tập Upanishads, chứ không phải bằng vào sự suy luận hay bằng bất cứ phương tiện nào khác của tri thức, dù là tri thức chân chính, ở bên ngoài khải thị của các bản văn Vedànta. Dĩ nhiên, như đã nói, các khải thị này có thể luận chứng bằng kinh nghiệm, bởi vì một vài nơi trong các bản văn này tuyên bố rằng trí năng của con người có thể lãnh hội được. Chính Brahma-sùtra, trong đoạn kế tiếp, nói rằng Brahman toàn trí mà lưu xuất nguồn mạch của thánh điển30.

Trên đây có thể tóm tắt thái độ của SÙanïkara đối với thẩm quyền chân lý của các tập Upanishads. Tuy nhiên, không phải tất cả các Upanishads đều chỉ thị Brahman là thực tại cứu cánh, tuyệt đối bất nhị, phải đạt đến bằng con đường của tri thức (jnõàna-màrga), duy nhất bằng con đường tri thức. SÙanïkara dĩ nhiên nhận rõ điều này hơn ai cả. Trong phần giới thiệu cho bản chú giải SÙvetàsùvara-Upanishad, sau khi trưng dẫn các Vedas, các Smïrtïis (Ký ức lục), Itihàsas (Truyền thuyết lục)31, theo đó, tri thức về tuyệt đối Brahman, mà Brahma-sùtra nói là Brahman-jijnõàsà, là con đường duy nhất để đạt đến chân giải thoát (vidha-mukti), SÙanïkara tự đặt ra các nạn vấn rằng các Upanishads cũng nói đến con đường hành nghiệp và coi đó như là một phương tiện khác ngoài phương tiện tri thức có thể đạt đến giải thoát cứu cánh.

Cũng chính SÙanïkara tự trưng dẫn các thẩm quyền hỗ trợ cho các nạn vấn. Thí dụ: Ìsùa-Upanishad 11 nói32: "Tri thức và vô minh, nếu ai biết cả hai cùng lúc, song song, người ấy vượt qua sự chết bằng vô minh và đạt được bất tử tính bằng tri thức". Ở đây, "cả hai song song" (ubhayamï saha) có nghĩa là cả tri thức (vidyà) và hành nghiệp (karma). Chú giải của SÙanïkara nói33, "bằng sự thực hành các tế tự, người ta vượt qua sự chết và bằng tư duy về các thần linh, người ta đạt đến bất tử".

Đoạn Upanishad được dẫn hình như muốn nói rằng hành nghiệp (karman) cũng là một phương tiện cho giải thoát. Và SÙanïkara giải quyết mâu thuẫn bằng cách phân biệt, đấy chỉ là một phương tiện gián tiếp. Đạt đến giải thoát phải bằng sự thanh lọc tâm thức, và sự kiện này được thành tựu bằng hành nghiệp. Nơi khác. Ìsùa-Upanishad 2 nói34: "Luôn luôn thực hành các nghiệp ở đây, người ta có thể hy vọng sống được một trăm tuổi". Đoạn dẫn này rõ ràng chứng tỏ Upanishad cũng khuyến khích hành nghiệp. Cả trong phần giới thiệu cho SÙvetàsùvara-Upanishad, và trong chú giải cho Ìsùa-Upanishad, SÙanïkara đều nói rằng, đoạn kinh được dẫn chỉ dành cho những người hạ trí, những người không đủ khả năng để lãnh hội Brahman. Các Upanishads khác đã chứng tỏ rằng, vì để thấu hiểu Brahman mà những người Bà la môn từ chối

ham muốn về con cái, tài sản, thế gian, và sống một cuộc đời hành khất. Vả lại, SÙanïkara cho thấy, ngay mở đầu Ìsùa Upanishad cũng đã chứng tỏ như vậy35.

SÙvetàsùvara-Upanishad là một trong những nguồn mạch chính yếu của hệ phái Vedànta. Tuy nhiên, những gì được nói trong đó không phải chỉ duy nhất là tuyệt đối bất nhị của SÙanïkara hay cục hạn bất nhị của Ràmànuja, mà hình như hàm ngụ các yếu tố hữu thần, lưỡng nguyên, v.v... của Sàmïkhya nữa. Giải quyết sự trí nghịch đó, SÙanïkara đã sử dụng phương pháp phân biệt hai cấp bậc của chân trí. Một là chân lý thế tục (vyavahàrika) dành cho hạng hạ trí (aparàvidyà) mà đối tượng là Brahman bậc thấp (aparà-brahman); và chân lý tuyệt đối hay đệ nhất nghĩa đế (paramàrthika) dành cho bậc thượng trí (paràvidyà) mà đối tượng là tuyệt đối Brahman (para-brahman). Phương pháp này cũng được áp dụng để giải thích Brahma-sùtra, nếu gặp phải trường hợp tương tự. Phương pháp ấy không phải là đặc sáng của SÙanïkara. Trước đó, Nàgàrjuna đã thường áp dụng cho Biện chứng Tánh không luận của ông.

Dựa theo phương pháp vừa trình bày, toàn bộ tư tưởng của SÙanïkara có thể được tóm tắt như sau36:

	Chân đeá (paramàrthika)	Tục đeá (vyavahàrika)
Nhận thức luận:	Thượng trí	Hạ trí
Bản thể luận:	Tuyệt đối Brahman	Tương đối Brahman
Thế giới quan:	Như huyễn (màyà)	Thật hữu
Nhân sinh quan:	Tuyệt đối ngã (paramàtmàn)	Tương đối ngã
Giải thoát luận:	Chân giải thoát (videha-mukti)	Tiệm giải thoát (krama-mukti)

VII. VÔ MINH VÀ HUYỄN HÓA

Giới thiệu bản chú giải Brahma-sùtra (SÙàrìrakamìmàmïsà-bhàsïya), SÙanïkara cho rằng ngu dốt và sai lầm là nguồn gốc của tội ác, và vì để đạt đến tri thức chân chính về tuyệt đối Brahman nên sự học hỏi thánh điển được khởi sự. Vô minh (avidyà) là một ý tưởng thường diễn ra trong các tập Upanishads. Do vô minh mà có mê vọng. Katïha-Upanishad nói, những ai sống trong vô minh và nghĩ rằng mình là kẻ trí, những người đó lang thang đi tìm chân thực tại cũng y như những người mù bước đi theo kẻ mù37. Chandogya-Upanishad phân biệt vô minh và minh rằng: "Quả vậy, những ǵ mà người ta thực hiện bằng minh trí (vidyà), tín tâm (sùraddhà) và tư duy (upanisïadà), cái đó thực sự có năng lực mạnh hơn"38. Phần lớn, các Upanishads đòi hỏi sự thực hành các hành nghiệp phải được hướng dẫn bởi minh trí (vidyà). Vô minh (avidyà) là sự phân biệt sai lầm, là cái nhìn lưỡng nguyên giữa chủ quan (visïayin) và khách quan (visïaya).

Trên khía cạnh Nhận thức luận, vô minh là trạng thái khi mà tâm thức (cit) tác dụng như một chủ tri (sàksïi), tác động trên trạng thái vô trí (ajnõàna). Vô trí (ajnõàna) là trạng thái mê mờ, là bóng tối của tâm thức bị bao phủ trong vô minh. Nó được diễn tả trong kinh nghiệm thông tục như là sự không biết. Bởi vì nó là bóng tối, và trong bóng tối thì đối tượng của tri thức không có tính cách xác định, không quyết là hữu (bhàva) hay vô (abhàva). Khi có sự hiện khởi của tác dụng trí

(vrïittti-jnõàna), nghĩa là khi tâm thức tác động như một chủ tri thâu nhận đối tượng, vô trí trở thành khái niệm phân biệt “ta” (ahamï) và “cái khác” (tvam)39. Như vậy, vô trí trở thành một cơ năng nội tại (antahïkaranïa) để tâm thức tác dụng như một chủ tri, tạo thành khái niệm chấp ngã (ahamïràsa).

Từ khái niệm ngã chấp đó, thế giới xuất hiện trong tâm thức chỉ là thế giới mê vọng. Trong khi đó, tâm thức vẫn là tự ngã bất biến mà bản chất của nó vốn thuần tịnh; nếu không bị chi phối bởi vô minh, nó có thể trực nhận được tuyệt đối thể, và đồng nhất với tuyệt đối thể. Vô trí (ajnõàna) như bóng tối bao trùm lên tâm thức. Do sự chướng ngại (avaranïa) đó mà Brahman không biểu lộ trọn vẹn được. Vì vậy, vô trí được coi như là có bản chất tích cực (bhàvarùpa)40, bao gồm cả hai khái niệm đối đãi về hữu thể (bhàvatva) và vô thể (abhàvatva).

Khi nói: “Tôi không biết” hay “Tôi không biết gì hết”, cả hai trường hợp dĩ nhiên đều giả thiết có một đối tượng nào đó của nhận thức, nhưng đối tượng này không nhất định là sự hữu tích cực (bhàva) hay sự vô tiêu cực (abhàva). Trong giấc ngủ cũng vậy, nhận thức không thâu nhận một đối tượng nào ở bên ngoài nó. Không thâu nhận đối tượng chỉ vì đối tượng đó là bất khả đắc (anupalabdhi), là sự vắng mặt của tri giác. Bấy giờ là lúc nội quan (antahïkaranïa) và khái niệm ngã chấp (ahamïkara) không tác động, không hiện khởi, chúng chìm vào bóng tối của vô trí (ajnõàna). Cho đến lúc thức dậy, ngã chấp xuất hiện như là tác dụng (vrïtti) của nội quan. Nó trở thành năng lực của nhận thức, trí lực (jnõànasùakti) và năng lực của hành động, tác lực (kriyàsùakti) và năng lực của hành động, tác lực (kriyàsùakti).

Như vậy, tất cả tri thức và hành động đều là tác dụng của nội quan (antahïkaranïa) trên vô trí. Theo đó, vô trí không phải chỉ là sự không biết với ý nghĩa tiêu cực; nó là nền tảng, sở y (asùraya) của thực tại mê vọng. Vô trí (ajnõàna) và vô minh (avidyà) được coi như là đồng nghĩa.

Thế giới mê vọng là thế giới bị bao phủ bởi vô minh. Từ ngữ vyavahàrika thường được hiểu như là thế tục đế, là sự thật, hay chân lý, xuất hiện cho kinh nghiệm thông tục, còn có nghĩa là chân lý bị che khuất (samïvrïti-satya)41. Trong trường hợp này, samïvrïti được hiểu như là ajnõàna.

Đối với các nhà Trung quán (Màdhyamika), khi họ nói đến chân lý bao phủ (samïvrïti-satya), thì thế giới đó chính thực là huyễn hóa, không có một căn cơ thực hữu nào cả. Bởi vì, theo họ, xét theo định luật duyên khởi (pratìya-samutpàda), mọi sự hữu đều do tương quan mà hiện hữu, do đó sự hữu thực là phi hữu. Tuy nhiên, các nhà Vedànta khi nói đến cùng khái niệm này, họ lại hiểu cách khác.

Gaudïapàda, mặc dù được nói là chịu ảnh hưởng sâu đậm của Trung quán, nhưng khi nói về tính chất mê vọng của thế giới, cũng vẫn thiết lập một khái niệm chân thật nào đó làm căn bản cho những mê vọng này42. Dụ như một sợi dây nằm trong bóng tối, bị tưởng lầm là con rắn; mê vọng, hay vô minh (avidyà) chỉ có nghĩa là sự gán ghép sai lầm (adhyasa). Người ta cũng có thể tìm thấy quan niệm này nơi các nhà Thực tại luận (sarvàstivàda) của Tiểu thừa Phật giáo, theo đó, cái giả phải có căn bản trên cái thực. Lông rùa và sừng thỏ dĩ nhiên là mê lầm, vọng tưởng, nhưng đã có thực tại sở y cho mê lầm vọng tưởng này. Đó là những khái niệm đã từng được kinh nghiệm, về sợi lông và con rùa, cái sừng và con thỏ. Các nhà Chủ không luận (sautrantika) của Tiểu thừa hoàn toàn bác bỏ giải thích này43. Nhưng chính các nhà Tánh không luận (sùnyavàda) của Đại thừa mới bác bỏ tích cực hơn. Thế giới là huyễn hóa, là mộng tưởng, là bất thực, vì đằng sau nó không có một căn bản lý tính để làm sở y; và bởi vì lý tính tự chứng tỏ tính cách mâu thuẫn nội tại của nó.

Gaudïapàda và SÙanïkara, trái lại, nhìn thấy đằng sau sự huyễn hóa ấy rõ ràng có một căn bản thực tại. Căn bản đó là Tuyệt đối thể Brahman. Tác dụng của vô trí (ajnõàna), nguyên nhân của mê lầm (avidyà) và huyễn hóa (màvà), chỉ là tác dụng sai lầm của tâm thức. Bởi vì cơ bản của jnõàna là cit, tâm thức thuần tịnh, và đó cũng được hiểu như là Brahman. Gaudïapàda nói, sợi dây trong bóng tối mà bản tính của nó bất xác, bị tưởng lầm là con rắn; cũng vậy, Tự ngã

(Àtman) bị vọng tưởng thành sai biệt44. Khi vô minh bị hủy diệt, tâm thức trở lại trạng thái thuần tịnh của nó, và Tự ngã được hiển lộ, đúng như điều mà các Upanishads đã khải thị: "neti nety àtmà", Tự ngã không phải là cái đó, không phải là cái đó; hoặc: "tad etad brahmàpùrvam, enaparam, anan-taram, abàhyam, eyam àtmà brahma sarvànubhùhï", Brahman ấy được mô tả như là cái một thị hiện trong vô lượng, vô số hình thái: Brahman ấy không có khoảng đầu, không có khoảng cuối, không có bên trong, không có bên ngoài; Brahman ấy là Àtman, là đấng toàn trí, thấy và biết tất cả. Như vậy, khi Gaudïapàda nói thế giới sai biệt chỉ là huyễn hóa (màya), thì ta phải hiểu rằng, đó là sự huyễn hóa diễn ra từ trên thực tại tuyệt đối bất nhị.

SÙanïkara, trong phần giới thiệu cho bản chú giải Brahma-sùtra của ông cũng giải thích tương tợ. Khi người ta bị nhặm mắt, nhìn lên thấy hai hay ba mặt trăng. Những mặt trăng đó chỉ là sự tăng thượng (adhyàsa) của một mặt trăng chân thực kia. Nói cách khác, bởi vì tâm thức khởi lên tác dụng trí (vrïtti-jnõàna) vốn đã bị bao phủ mê lầm bởi vô trí có tác dụng như một chủ tri, khiến ta không nhận ra Tự ngã chân thực, bất biến và bất tử, đằng sau cái chủ tri bị chi phối bởi những đau khổ, buồn rầu... Một khi chứng được nhất thể Àtman, thế giới huyễn hóa biến mất. SÙanïkara trưng dẫn các Upanishads để minh chứng ý nghĩa này. Chàndoga -Upanishad IV.i.4 nói rằng mọi biến thái chỉ xảy ra trên mặt ngôn thuyết, giả danh: vàcàrabanïamï vikàro nàma-dheyam v.v... Cũng như mặt biển tự nó chỉ là một, như xuất hiện như là vô số sóng biển và bọt biển45.

Như vậy, Brahman, do vô minh, mà xuất hiện như là thế giới sai biệt của danh (nàma) và sắc (rùpa); điều mà Brïhadàranyaka-Upanishad I.4.7 đã nói: khởi thủy, thế giới này không có sự sai biệt, không biểu hiện (avyàkrtam) rồi sau đó biểu hiện với danh như vậy, sắc như vậy. Người ta đi tìm lại cái thực tính nguyên sơ của thế giới này phải tìm theo dấu vết của Tự ngã, bởi vì Tự ngã là dấu chân của tất cả thế gian gồm danh và sắc này.

VIII. BRAHMAN VÀ ÀTMAN: NHẤT THỂ TUYỆT ĐỐI

Chiêm nghiệm bản thể tuyệt đối Brahman là chủ đích cứu cánh của Vedànta. SÙanïkara nhiều lần xác định như vậy. Giới thiệu bản chú giải SÙvetàsùvara-Upanishad, SÙanïkara trưng dẫn từ các thánh thư Khải thị lục (SÙruti) và Ký ức lục (Smrïti) để chứng minh điều này. Cũng trong phần giới thiệu đó, khi định nghĩa danh từ "Upanishad", SÙanïkara muốn nói đó là sự hướng tới tri thức chiêm nghiệm Brahman46.

Tri thức của chúng ta có hai bậc, thượng trí và hạ trí; do đó, thực tại xuất hiện dưới hai trường hợp. Trong chân lý thông tục của thế gian, thế giới được nhìn thấy như là thực hữu. Trên chiều hướng tuyệt đối, chân lý tối thượng, thế giới này như huyễn. Cũng vậy, Brahman, như là bản thể tuyệt đối từ đó diễn ra quá trình thành-trụ-hoại-không của thế gian, cũng được chiêm nghiệm qua hai trình độ tri thức sai biệt ấy. Bậc thượng trí chiêm nghiệm Brahman từ tuyệt đối vô hình, không sinh, không diệt. Hạ trí chiêm nghiệm Brahman như là một Tạo hóa chủ (visùva-karman) hữu hình, toàn trí toàn năng. Brïhadananyaka-Upanishad II.3.1 phân biệt hai sắc thái của Brahman như vậy: hữu hình và vô hình (mùrtamï càivà-murtam), tử và bất tử (martyamï càmrïtam)...

Brahman tuyệt đối vốn vô hình, vô tướng, không thể đạt đến bằng ngôn ngữ, bằng tâm tưởng. "Thoạt kỳ thủy, thế giới này là vô thể"47, nói như vậy cũng có nghĩa rằng "thoạt kỳ thủy, thế giới này là Brahman", bởi vì "Ai biết được Brahman là vô, người đó cũng là vô và nếu ai biết được Brahman là hữu, người ấy cũng là hữu"48. Như vậy, bản thể cứu cánh chỉ là một, nhưng do tri thức có sai khác, mà bản thể ấy xuất hiện như là sai khác. SÙàriraka-bhàsya nói: "Brahman có hai bản tính, tùy theo, hoặc là đối tượng của tri thức, hoặc là đối tượng của vô minh"49.

Nếu là đối tượng của tri thức, Brahman ấy là vô đức (nirgunïa), vô hình (niràkàra), vô sai biệt (nirvisùesïa), không thuộc tánh (nirupàdhika). Nếu là đối tượng của vô minh, thì trái lại. Đó là sự

phân biệt một Brahman tuyệt đối (para-brahman) và Brahman tương đối (apara-brahman), hay Ìsùvara, đấng Tự tại chủ. Tất cả những gì mà chúng ta nói và nghĩ về một tuyệt đối thể, đấy không phải là Brahman, mà đích thực chỉ là Ìsùvara. Sự sùng bái (upàsanà), con đường của hành nghiệp tế tự, cứu cánh của tư duy trong thế giới tương đối, tất cả đều quy về một Ìsùvara. Đó là sagunïa-brahman, hữu đức.

Bản thể của vũ trụ là Brahman, và Àtman là nguyên lý mà từ đó nhận ra hiện hữu của Brahman tuyệt đối. "Quả vậy, tất cả ở đây là Brahman"50, "Ai biết rằng: Ta là Brahman, người ấy là tất cả ở đây"51, "Tất cả ở đây, quả vậy, là Brahman. Tự ngã này là Brahman..."52. Brahman được kinh nghiệm qua các trình độ của Tự ngã đối với thực tại. Các trình độ này gồm có bốn: thức, ngủ mộng, ngủ say và turìya. Ba trình độ đầu là các hoạt động sai biệt tự ngã; thực tại được kinh nghiệm ở đó là sat-cit-ànanda.

Trong trạng thái thức, Àtman hoạt động như là một chủ tri (sàksïi) hướng ra thâu nhận các đối tượng ngoại giới, đó là thực tại của đối đãi (advaita). Trong lúc ngủ mộng, đối tượng không còn là thực tại ở ngoài tâm thức nữa, dù vậy, ở đây vẫn còn có phân biệt đối đãi giữa chủ tri và sở tri; vẫn còn là thế giới của vô minh. Phân biệt đối đãi này sẽ biến mất trong trạng thái ngủ say; đó là thực tại của ànanda, tịnh lạc. Àtman như là Ìsùvara, vì là đấng chủ tể của thế giới như huyễn, là căn nguyên đệ nhất của thế giới như huyễn. Trong trạng thái thứ tư, turìya, Àtman đồng nhất với Brahman; đây là tự ngã tuyệt đối, tối thắng ngã (paràtman). Khi nói "Brahman là tất cả", có nghĩa rằng bản thể Brahman bao gồm tất cả các trạng thái sai biệt của Àtman, gồm cả thế giới ngoại tại của tâm thức như là sat; gồm cả thế giới nội tại của tâm thức như cit; và gồm cả thế giới phi đối đãi, như là ànanda, tịnh lạc.

Trên mặt hiện tượng giới (vyavahàrika), nhất thể là Ìsùvara và sai biệt là Jìva. Trên mặt tuyệt đối (pàramàtthika), nhất thể là Brahman và sai biệt là Àtman. Tuyệt đối Brahman và tương đối Brahman giống như mặt trời giữa hư không và mặt trời phản chiếu trong dòng nước. Tuyệt đối ngã (àtman) giống như hư không kia và tương đối ngã (jìva) giống như hư không trong lu nước. Nếu ngã tương đối (jìva) không thoát khỏi sự chi phối của vô minh, tự coi mình như một chủ tri của phân biệt đối đãi, thì đó là sự lầm lẫn như nhìn sợi dây trong đêm tối mà tưởng là con rắn. Cũng vậy, àtman trở thành jìva chỉ là sự gán ghép sai lầm đó. Như vậy, sự sai biệt giữa ngã cá biệt và ngã tối thượng chỉ do mê vọng chứ không phải do thực tại vốn như vậy.

IX. TRI THỨC VÀ GIẢI THOÁT

SÙanïkara luôn luôn phủ nhận vai trò và khả năng diễn đạt của ngôn ngữ trước tuyệt đối Brahman. Thực tại cứu cánh chỉ có thể đi đến bằng những chuỗi phủ định liên tiếp, neti neti. Tri thức chỉ có công dụng là diệt trừ vô minh. Tri thức này không phải do suy luận suông mà có. Trước hết, đó là sự học hỏi các thánh điển, rồi do suy tư và chiêm nghiệm. Tri thức nơi bậc thượng trí mới dẫn đến chỗ suy tư và chiêm nghiệm Brahman. Tri thức nơi bậc hạ trí chỉ đưa đến các hành vi thờ phụng, tế tự, và chỉ đạt đến Brahman tương đối, tức chỉ có thể chiêm nghiệm Ìsùvara.

Hành nghiệp (karma) không phải là con đường dẫn đến Brahman, nhưng nhờ vào đó mà người tịnh hóa tâm thức của mình; lấy đó làm phương tiện gián tiếp để dẫn đến tri thức về Brahman, athato brahma-jijnõàsà: rồi từ đó, tư duy chiêm nghiệm Brahman. SÙanïkara giải thích chữ athatas, từ đó, bằng cách vẽ ra một quá trình tu tập, khước từ và hy vọng để đạt đến chân trí thức về Brahman. Vậy, trước khi có thể tư duy chiêm nghiệm Brahman, người ta phải thực hành thỏa mãn các điều kiện:

1. Phân biệt những gì là thường trụ và những gì không thường trụ: những hạnh phúc thế gian, những khoái lạc hưởng thụ trong đời này hay đời sau, thảy là những thứ của vô thường, nên cần phải khước từ, xả bỏ, để hướng tới thế giới của hạnh phúc chân thật, thường trụ;

2. Vô sở đắc tâm, khước từ mọi hưởng thụ, danh vọng trong đời này và đời sau, chỉ đi theo một mục đích là săn đuổi chân lý;

3. Rồi thì, người ấy thực hành sáu phép: tịch tĩnh (sùama), tiết chế (dama), ly dục (uparari), kiên nhẫn (titiksïa), định tâm (samàdhi) và thành tín (sùraddhà);

4. Sau khi đã thực hành đầy đủ như vậy, người ấy phát khởi hy vọng chí thiết, mong đạt được tri thức về Brahman.

Để thỏa mãn hy vọng chí thiết như vậy, trước hết phải học hỏi các thánh điển Upanishads, học hỏi, phân biệt, bằng suy luận, bằng kiểm chứng, cho đến lúc thiết lập xác tín đối với những gì được khải thị trong các Upanishads. Học hỏi không thôi như vậy vẫn chưa phải là đủ, mà cần phải suy tư về những điều đã học hỏi ấy. Sau khi đã học hỏi và suy tư, bấy giờ lại phải tu tập Du già để đạt đến sự hợp nhất. Đó là ba giai đoạn của quá trình học hỏi và tu tập: văn (sùravanïa), tư (manana) và tu (nididhyàsama).

Nếu chỉ thực hành các bổn phận tế tự, người ta có thể thác sinh lên các thế giới Phạm Thiên (Brahamanloka), hưởng thọ các phước báo vi diệu. Đó là tiệm giải thoát (krama-mukti). Bậc thượng trí đạt đến giải thoát bằng con đường chiêm nghiệm Brahman; và cuối cùng đạt đến sự giải thoát trọn vẹn, chân giải thoát (vedeha-mukti). Chân giải thoát được đạt đến sau khi thân xác này tiêu hủy, sau khi chết. Cũng như một cây đuốc thiêu hủy một thành thị; sau khi trọn cả thành thị thiêu hủy hết, vật dẫn lửa và bản thân của lửa cũng biến mất, tắt hết. Cũng vậy, khi đạt đến chân giải thoát, thế giới mê vọng của màyà hoàn toàn biến mất.

X. PHÁT TRIỂN KHUYNH HƯỚNG HỮU THẦN

(RÀMÀNUJA: CỤC HẠN BẤT NHỊ)

Kỳ Na giáo (Jainism) và Phật giáo là hai nguồn ảnh hưởng lớn đối với tư tưởng vô thần trong triết học Ấn Độ. Một số các Upanishads sơ khởi, không xác quyết lắm, nhưng cũng báo hiệu một ý nghĩa nào đó cho khuynh hướng vô thần trong truyền thống chính thống. Đây có thể coi như là phản ứng của giai cấp Sát đế lỵ trước đặc quyền tư tưởng của giai cấp Bà la môn.

Cho đến khoảng đầu kỷ nguyên trước Tây lịch, dưới sự thịnh hành của Phật giáo và Kỳ Na giáo, cả hai vốn phát xuất từ giai cấp Sát đế lỵ, khuynh hướng hữu thần bắt đầu cố gắng phục hồi để chống lại các trào lưu phản chính thống ấy. Trong khoảng thời gian này, Phật giáo hưng thịnh tại Nam Ấn. Có lẽ những nỗ lực khôi phục khuynh hướng hữu thần cũng khởi sự tại các vùng đất này.

Dĩ nhiên các Upanishads không hoàn toàn loại bỏ tư tưởng hữu thần và coi nhẹ con đường hành nghiệp như SÙanïkara giải thích. Chẳng hạn, trong SÙvetàsùvara-Upanishad mà chúng ta đã từng nhắc đến với các giải thích của SÙanïkara, rõ ràng chỉ điểm tư tưởng hữu thần, và đặc biệt là thần SÙiva. Những từ ngữ nào có thể ngụ ý một khuynh hướng hữu thần ở đây đều được SÙanïkara giải thích như là thuật ngữ biểu tượng của tuyệt đối bất nhị.

Ngay sau thời SÙanïkara, dấu hiệu khôi phục khuynh hướng hữu thần xuất hiện trong Vedànta. Nếu ở nơi SÙanïkara, con đường hành nghiệp không được coi như là con đường chân chính để

đạt đến tri thức về Brahman, thì cách SÙanïkara không lâu, trên dưới 100 năm, Bràskara đã tái lập giá trị của con đường đó. Tri thức hành động cũng được phối hợp mới có thể đạt đến tri thức về Brahman. Đấy là chủ trương tri hành hiệp nhất (jnõàna-samuccita-karma). Sau Bràkskara, truyền thống hữu thần khởi nguyên từ Veda hoàn toàn được khôi phục với Ràmànuja, trên căn bản tư tưởng bất nhị của SÙanïkara.

XI. TIỂU SỬ RÀMÀNUJA

Ràmànuja sinh năm 1017 tại Bhùtapurì. Cha là Àsùurì Kesùava, và mẹ là Kàntimatì, em gái của Pahàpùrna, một đồ đệ của Yàmuna vốn là ngýời ðýợc coi nhý một trong những triết gia đầu tiên thuộc phái Vaisïnïava giải thích Brahma-sùtra theo khuynh hýớng hữu thần. Kesùava chết sau khi cýới vợ cho con chýa bao lâu, bấy giờ Ràmànuja mới 16 tuổi. Rồi Ràmanuja theo mẹ dời sang ở Kanõcipura, học với Yavadaprakàsùa. Nhưng vì có nhiều chỗ bất đồng với Yàvada về giải thích Upanishad, cuối cùng Ràmànuja bị thầy đuổi, lại theo học với Mahàpùrnïa, cậu ruột của mình.

Đương thời, tại SÙrìranïgam, Yàmuna là một học giả lừng danh về tư tưởng cục hạn bất nhị. Qua trung gian của Mahàpùrnïa mà Ràmànuja biết được danh tiếng của Yàmuna, và cả hai cùng khởi hành đi đến SÙrìranïgam. Khi đến nơi thì Yàmuna đã chết. Ràmànuja nghe nói sau khi chết, ba ngón tay của Yàmuna cong lại, liền nghĩ ra rằng đó là dấu hiệu ám chỉ ba ước vọng chưa được thỏa mãn nơi Yàmuna: thứ nhất, đưa mọi người trở về giáo thuyết Prapatti của phái Vaisïnïava, để họ thông hiểu các thánh giả Alivarï 1.2.3, kế đó, viết một bản chú giải về Brahma-sùtra theo phái SÙrìvaisïnïava; và sau hết, viết nhiều tác phẩm về phái Sùrìvaisïnïava. Ràmànuja hứa hẹn sẽ thực hiện ba ước vọng này.

Vì thái độ vô lễ của vợ mình đối với vợ của Mahàpùrnïa, và đối với những người hành khất, Ràmànuja đuổi vợ về nhà ông nhạc. Kể từ khoảng 30 tuổi trở đi, Ràmànuja sống cuộc đời của một sannyàsi, giai đoạn thứ tư trong bốn giai đoạn sống của một người Bà la môn. Tư tưởng của Ràmànuja rất khoan dung. Trong tín ngưỡng tôn giáo, ông chấp nhận cả Phật giáo, Kỳ Na giáo. Ông cũng tỏ ra thân thiện với những người Thủ đà là (SÙudra), và giai cấp hạ tiện. Do đó, khi ông chết, bấy giờ đã 120 tuổi, tất cả mọi người trong bốn giai cấp xã hội đều luyến tiếc.

Hứa hẹn thứ nhất của Ràmànuja, thực hiện điều mà Yàmuna ước mong nhưng chưa thỏa mãn, đó là tích cực phát huy chân tinh thần prapatti của các thánh giả Àlïivàr. Họ là những vị hoàn toàn dâng hiến mình cho đấng chủ tể (svàmì), chỉ có một con đường duy nhất để giải thoát, nhờ vào ân huệ của đấng chủ tể (svàmikrïpà). Những vị alïivàr do đó cũng được gọi là những người của Nhất thừa đạo (Ekayana). Prapatti là sự thực hành bằng cầu nguyện, ca ngợi đấng chủ tể với xác tín sâu xa rằng duy nhất chỉ có Ngài là đấng cứu rỗi, và không có con đường nào khác để đến giải thoát ngoài ân huệ của Ngài; và để đạt được ân huệ ấy, hành giả chỉ có một phương tiện duy nhất là dâng hiến mình trọn vẹn. Tất cả mọi phương tiện khác đều là hư không (upàya-sùùnyatà).

Các vị thánh Àlïivàr gồm đủ mọi giai cấp: Bà la môn, Sát đế ly, Thủ đà la và tiện dân. Đấng chủ tể của họ là thần Visïnïu. Những vị thánh đầu tiên xuất hiện ở Nam Ấn, mà truyền thuyết cho rằng Àlïivàr đầu tiên sống khoảng 4203 trước Tây lịch và Àlïivàr cuối cùng khoảng 2706 trước Tây lịch. Từ ngữ "Àlïivàr" chỉ cho một người có tri thức trực giác thần bí về Thượng đế và hoàn toàn đắm mình trong sự chiêm nghiệm thần linh. Các Àlïivàr đó là những vị thánh của tôn giáo SÙrìvaisïnïva, mà Ràmànuja có nhiều liên hệ, về huyết thống cũng như về tri thức.

Với các hứa hẹn khác, Ràmànuja viết SÙrì-bhàsïya (chú giải Brahma-sùtra), Vedàrtha-samïgraha, Vedànta-sàra và Vedànta-dìpa.

XII. PHÊ BÌNH SÙANÏKARA

Ràmànuja đã một thời theo học với Yàvada, người theo Nhất nguyên tuyệt đối của SÙanïkara. Tuy nhiên, thái độ khước từ các bổn phận tế tự của SÙanïkara nhất định đi ngược với những gì mà Ràmànuja đã có liên hệ ngay nơi huyết thống. Do sự bất đồng ấy mà xảy ra những cuộc cãi lộn giữa hai thầy trò, để rồi Ràmànuja bị đuổi. Cuối cùng, Yàvada trở lại quy thuận với Ràmànuja.

Ngay trong phần đầu của chú giải Brahma-sùtra, Ràmànuja tóm tắt những điểm tinh yếu trong thế hệ của SÙanïkara, sau đó lần lượt bài bác53. Điều mà SÙanïkara và các môn đệ (pùrvapaksïin) chủ trương rằng tâm thức thường trụ, tuyệt đối bất biến nhưng do vô minh nên trở thành sai biệt; điều đó Ràmànuja cho rằng chủ trương như vậy không có chứng cứ. Những ai chủ trương học thuyết về một bản thể hoàn toàn không có sai biệt, những người ấy không được quyền đề nghị sự kiện này hay sự kiện kia làm chứng cứ cho một bản thể như vậy, bởi vì tất cả mọi phương tiện của tri thức chân chính đều phải có đối tượng của chúng là những sự thể bị chi phối bởi sai biệt tính.

Kế đó, Ràmànuja phân tích kết cấu của ngôn ngữ, chứng tỏ rằng một lời nói tự chứng tỏ bao gồm nhiều chi tiết sai biệt của ngôn ngữ. Ngôn ngữ tự chứng tỏ bản chất sai biệt của nó; mọi đề cập về một bản thể không sai biệt bằng ngôn ngữ thảy đều thiếu căn cứ. Ngay trong nhận thức cũng vậy. Giai đoạn tiền nhận thức là trực giác vô phân biệt (nirvikalpa-pratyaksïa) và kế tiếp là tri giác có phân biệt (savikalpa-pratyaksïa). Dù có phân biệt hay không phân biệt, tri giác vẫn tiếp nhận một tính chất nào đó của đối tượng.

Ràmànuja cũng trưng dẫn các Upanishads để giải thích theo quan điểm của mình, chứng minh rằng không phải các thánh thư ấy khải thị một Brahman tuyệt đối không hình tích, không dị biệt, vô tướng. Thí dụ: Brïhad.Up.IV.v.15 nói: “Nơi nào như là có hai tính”. Hay Brïhad.Up.IV.iv.19 nói: “Nơi đây không tính sai biệt. Ai thấy nơi đây có tính sai biệt, người ấy đi từ chỗ chết đến chỗ chết”, v.v... Những gì mà các đoạn Upanishads đó phủ nhận, chỉ là sai biệt tính trái ngược với nhất thể của thế giới, vì nhất thể của thế giới nương tựa trên Brahman. Vậy, khi các thánh điển nói Brahman là độc nhất, điều đó không ám chỉ rằng Brahman là nhất thể tuyệt đối, vô danh, vô tướng, mà muốn nói rằng Brahman là nguyên nhân độc nhất của thế giới.

Kế tiếp, Ràmànuja bác bỏ thuyết vô minh của SÙanïkara, theo đó toàn thể thế giới này có là chỉ do vô minh, gán ghép sai lầm chân tính của thực tại vô sai biệt. Ràmànuja chứng tỏ cho thấy vô minh (avidyà) hoàn toàn không có thực tại nào làm sở y. Ngã tương đối (jìva) không phải là sở y (asùraya) của nó, bởi vì theo thuyết của SÙanïkara, ngã tương đối là một gán ghép sai lầm khác do vô minh. Brahman dĩ nhiên không phải là sở y ấy.

Tất cả luận chứng của Ràmànuja chỉ nhắm mục đích tái thiết một hình ảnh Brahman mà trước đây SÙanïkara đã đẩy đến thành một bản thể tuyệt đối, không còn là đối tượng cho chiêm ngưỡng và phụng thờ nữa. Và như vậy, Ràmànuja mới chứng tỏ được rằng, các thánh điển không dạy chỉ có con đường duy nhất đưa đến giải thoát cứu cánh là tri thức về Brahman.

XIII. CỤC HẠN BẤT NHỊ (VISÙISÏTA-ADVAITA)

Sau khi bác bỏ lập trường Vedànta của các nhà Tuyệt đối bất nhị, Ràmànuja trình bày ý nghĩa một cách ngôn trọng yếu của thánh thư Upanishad: “Tat tvam asi”54. Người là cái đó, và chứng tỏ thánh thư không hề giảng dạy rằng giải thoát là do tri thức về một Brahman không phẩm tính (nirguna-brahman). Ràmànuja trưng dẫn các Upanishads. SÙvet.Up.III.8 nói: “Tôi biết đấng siêu nhân vĩ đại như mặt trời vượt trên bóng tối. Chỉ nhờ biết được Ngài mà người ta vượt qua sự

chết. Không có con đường nào khác". Như vậy, tất cả các thánh thư đều khải thị rằng giải thoát là do tri thức về một sagunïa-brahman, chứ không phải một nirgunïa-brahman.

Tat tvam asi không hàm ngụ ý tưởng về một nhất thể tuyệt đối vô sai biệt (nirvsùesïa). Trong đó, chữ tat, cái đó, chỉ điểm Brahman toàn trí, toàn năng... và tvam, người, ngôi thứ hai, chỉ điểm Brahman hiện thân nơi các ngã tương đối cùng với vật chất phi tâm (acit). Đây là nguyên lý căn bản cho Visùisïtïàdvaita. Nguyên lý này nói rằng55, một nhất thể phải bao gồm ba yếu tố. Nghĩa là, một toàn thể luôn luôn chứa đựng trong nó hai thành tố riêng biệt. Khi nói, "Người này là Devadatta kia", tức đã hàm ngụ rằng trong nhất thể Devadatta bao gồm một Devadatta của quá khứ và một Devadatta hiện tại.

Cũng vậy, trong nhất thể Brahman bao gồm hai thành tố: tâm (cit) và phi tâm (acit). Nơi một con người, thực tại phi tâm là thân thể của nó, và thực tại tâm là ngã tương đối (jìva) của nó. Thực tại phi tâm, hay vật chất, chịu chi phối của mọi biến đổi, từ tuổi thơ, qua tráng niên đến tuổi già; những biến đổi ấy chỉ xảy ra trong giới hạn của thân thể56. Ngã tương đối là chứng nhân của những biến đổi như vậy, hưởng thụ các hậu quả của hoan lạc hay đau đớn do chúng đưa đến. Cả hai thành tố này kết hợp một cách bất khả phân (aprïthak-siddhi), tạo thành một Tự ngã bất biến. Brahman hiện thân nơi Tự ngã đó, lấy thực tại phi tâm làm thân thể của mình. Những phẩm tính bất toàn chỉ diễn ra nơi thân thể (sùarira), không có ảnh hưởng nào đối với Brahman.

Ý nghĩa phủ định trong các thánh thư, nói "neti neti" không phải phủ nhận mọi phẩm tính đặc thắng của Brahman, mà kỳ thực là phủ nhận những phẩm tính bất toàn kia. Cũng như đất sét, hay vàng ròng, dù được chế tạo dưới mọi hình thức nào đi nữa, nhưng bản tính không hề bị biến đổi. Bản chất của Brahman cũng vậy. Lại nữa, như một hoàng tử ngồi ở một nơi đầy muỗi, nhưng với cái quạt trong tay, xua đuổi các đàn muỗi kia. Cũng vậy, Brahman không hề bị ảnh hưởng bởi những đau khổ, buồn phiền57.

Các thánh thư đã khải thị Tuyệt đối thể như là Nhất thể cục hạn (visùisïtïatdvaita), một toàn thể với hai thành tố. Ở Chand.Up.: "Tất cả thế giới này là Brahman; hãy tịnh tâm tư duy thế giới này như là khởi thủy, chung cục và sinh tồn trong Brahman". Nơi khác, các thánh thư cũng dạy rằng, Tự ngã của thế giới này ở trong Bahman, chừng nào mà toàn thể tập hợp của những thực tại tâm và phi tâm lập thành thân thể của Brahman. SÙvet.Up. nói: "Có hai vô sinh, cái biết và cái không biết, cái toàn năng và cái vô lực. Quả vậy, có một cái vô sinh khác, liên kết người hưởng thụ và vật hưởng thụ. Và có một tự ngã vô hạn, biến mãn, vô tác. Khi nhận ra ba thực tại này, đó là Brahman". Nói cách khác, có ba thực tại (tattatraya): Thượng đế, thực tại thường trụ, toàn trí và toàn năng; tâm, thực tại thường trụ nhưng vô lực; và thực tại vật chất thường trụ. Trong đó, thực tại phi tâm (acit), vật chất (prakrïti) là đối tượng của hưởng thụ (bhogyàrtha); thực tại hữu tính (cit), các ngã tương đối (jìva) là kẻ hưởng thụ (bhoktrï), và Brahman là nguyên lý chỉ đạo58.

Ràmànuja lại dẫn chứng các thánh thư khác khi nói rằng Brahman tuyệt đối không phẩm tính, chỉ có nghĩa là không có những phẩm tính bất toàn. Chànd.Up.VIII.i.5 nói: "Tự ngã ấy không có tội lỗi, không có tuổi già, không có sự chết, không có buồn rầu, không có đói và khát". Đây là bắt đầu bằng phủ định, nhưng kế đó thánh thư lại khẳng định: khát vọng của tự ngã là chân thật, tư duy của tự ngã là chân thật. Như vậy, Ràmànuja nói, cho phép chúng ta quả quyết rằng những phủ định trong các nơi khác thực sự chỉ là phủ định những phẩm tính xấu. Rồi sau đó, trưng dẫn thêm một số các thánh thư khẳng định những phẩm tính của Brahman, Ràmànuja đi đến kết luận59:

"Bằng cách giải thích đó, chúng ta thấy rằng các bản văn tuyên bố tính dị biệt và phân ly từ yếu tính của thực tại phi tâm, tâm và Thượng đế; và những bản văn tuyên bố ngài là nguyên nhân và thế giới là kết quả, và nhân quả đồng nhất; những bản văn ấy nhất định không mâu thuẫn với những bản văn khác vật chất (prakrïti), linh hồn (jìva) tạo thành thân thể (sùarira) của Thượng đế; và vật chất và linh hồn ấy trong trạng thái nguyên nhân (karanï-avastha) của chúng, đúng là thực tại vi tế không có sự phân biệt nào giữa danh và sắc; khi có sự phân biệt ấy, đúng là thực tại thô hiện".

XIV. THẦN LUẬN

Nói về Brahman, Ràmànuja chỉ định ngay rằng đó là Thần ngã Tối cao (purusùottama) vượt ngoài mọi phẩm tính bất toàn, và gồm đủ vô lượng lực dụng, vô lượng diệu đức. Từ ngữ "Brahman" được Ràmànuja chỉ cho bất cứ sự thể nào có phẩm tính tối cao, tuyệt đối; và dĩ nhiên chỉ có đấng chủ tể của vạn hữu mới có phẩm tính đó. Từ đó suy diễn ra, trước hết, từ ngữ "Brahman" duy nhất chỉ cho Ngài, và kế đó cũng chỉ định luôn những sự thể có được một phần nhỏ nơi phẩm tính của Ngài60. Nói cách khác, trước hết, đấng chủ tể, hay Thượng đế, là Tuyệt đối thể, tức Brahman.

Ngài là hiện thân của vũ trụ, bởi vì các thực tại tâm và phi tâm kết thành thân thể của Ngài. Khi vũ trụ chưa được sáng tạo, vật chất và tâm ở trong tình trạng nhân thái (kàranïa-avastha) của Brahman, bấy giờ đấng chủ tể không hiện thân. Khi vũ trụ được sáng tạo, vật chất và tâm ở trong tình trạng quả thái (kàryavastha) của Brahman. Như vậy, đấng chủ tể được coi như là đấng chi phối nội tại (antaryàmì)61, là bản thể sai biệt (visùesïya) nhưng tự Ngài vẫn bất biến, bất động.

Vật chất và tâm là dạng thức (prakàra) của Ngài. Chúng tuyệt đối nương tựa không thể phân ly Ngài. Sự lệ thuộc đó được diễn tả là aprïthak-sid dhi, thành tựu vô dị, sự phối hợp thành một toàn thể không có dị biệt. Đấng chủ tể ấy, vừa là Tuyệt đối thể, và vừa là một Thượng đế Hữu ngã, được mô tả qua năm hình thái:

1. Vi tế tướng (suksïma)62, đó là Vàsudeva, Thế Thiên, mà thế giới là thân thể của Ngài, và thế giới bao gồm hai thành tố như đã nói. Bởi vì đó là Nguyên lý sáng tạo, phá hoại và duy trì thế giới vạn hữu. Vàsudeva là Brahman tối cao, hoặc thị hiện bằng vi tế tướng, hoặc phân thân (vyùha), hoặc quyền hiện (vhibava); những ai phụng thờ Ngài bằng những hành động được hướng dẫn bởi tri thức sẽ đạt đến. Phụng thờ quyền hiện tướng của Ngài, người ta đạt đến phân thân của Ngài, và phụng thờ phân thân đó người ta đạt đến vi tế tướng, tức Vàsudeva hay Brahman tối cao.

2. Đấng chỉ đạo nội tại (antaryàmin). Từ vi tế tướng, Brahman tối cao, nguyên nhân của vũ trụ, thể nhập vào các thực tại hữu tình thiết lập Tự ngã cho các ngã tương đối cá biệt. Ngã tương đối hay linh hồn (jìva) chi phối thân thể; Tự ngã (àtman) chi phối ngã tương đối. Brïhad.Up. III.7.3 nói: "Ai đứng trên đất tức là ở trong đất, mà đất không biết đến, mà thân thể của người ấy là đất; là người chi phối đất từ bên trong; người đó là tự ngã của người, là kẻ chỉ đạo nội tại, là đấng bất tử". Các thánh thư như vậy đều khải thị rằng thế giới bao gồm thực tại hữu tình là thân thể của Ngã tối cao, và Ngã tối cao là Tự ngã của tất cả.

3. Bốn phân thân (vyùha): Khi hiện thân như là đấng chủ tể, Ngài là Vàsudeva phát xuất từ Vàsudeva vi tế tướng như là Brahman tối cao trên kia. Khi hiện thân là đấng chỉ đạo các thực tại hữu (jìvattva) hay thực tại hữu trí (buddhitattva), và hiện thân làm đấng hủy diệt vũ trụ này, Ngài được gọi là Sanïkarsïanïa. Khi hiện thân làm đấng chi phối thực tại ý chí (manatattva) và làm đấng sáng tạo vũ trụ, ngài là Pradymna. Khi hiện thân làm đấng chỉ đạo cho thực tại ngã chấp (ahanïkàratattva) và là đấng duy trì thế giới, Ngài là Anirudha.

4. Quyền hiện (vibhava), đây là hiện thân nhập thế, hoặc trong lốt người hoặc trong lốt vật, chủ trì thưởng thiện phạt ác. Hoặc trực tiếp hiện thân nhập thế, như thần Krïsïnïa. Hoặc gián tiếp khai sáng các linh hồn nhập thế, như SÙivà, Phật, v.v...

5. Ngẫu tượng (àrchàvàtàra), Ngài hiện thân nơi các tượng gỗ, tượng đá, đối tượng thờ phụng của chúng sinh, thỏa mãn linh ứng các cầu nguyện của chúng.

XV. GIẢI THOÁT

Mở đầu chú giải Adhyàya III của Brahma-sùtra, Ràmànuja tóm tắt những gì đã trình bày ở hai Adhyàya trước, và giới thiệu Adhyàya III có mục đích nói về những phương cách để đạt đến Brahman ấy, và phương cách ấy là tư duy.

Chúng ta cũng đã biết rằng, các Àlïivàr coi sự giải thoát chỉ có thể thực hiện trên một con đường duy nhất là dâng hiến mình trọn vẹn cho đấng chủ tể. Ràmànuja cũng noi theo con đường đó. Không phải như SÙanïkara, giải thoát chỉ có thể đạt được bằng chân tri thức về Brahman. Chân tri thức này, nơi Ràmànuja, đồng nghĩa với bhakti, tín ngưỡng. Đây là chủ trương của tôn giáo Vaisïnïava. Sarvadarsùana-samïgraha đề cập đến năm giai đoạn đi đến sự dâng hiến thần linh như sau:

1. Thân cận (abhigamana), siêng năng tới lui gần gũi những nơi thờ phụng thần linh.

2. Cúng dường (upàdàna), mang các thứ hương hoa đến những nơi thờ phụng ấy để dâng cúng thần linh.

3. Tế tự (jyà), thực hành các nghi lễ tế tự thần linh.

4. Học tập (svàdhyàya), học tập các bài ca ngợi, chú văn, danh hiệu Nàràyanïa, một biệt danh của thần Visïnïu.

5. Thiền định (yoga), thực hành sự chiêm nghiệm thần linh. Sự thực hành này cũng được phân biệt dưới ba khía cạnh. Hoặc chiêm nghiệm bằng cách thực hành các bổn phận tế tự, gọi là karma-yoga; hoặc chiêm nghiệm bằng tri thức, jnõàna-yoga; vốn là những chuẩn bị và thanh lọc tinh thần, chuẩn bị cho bhakti-yoga.

Nói vắn tắt, giải thoát là nhờ vào ân huệ của đấng chủ tể. Điều này không khác mấy với quan niệm của Gia Tô giáo.

XVI. MADHVA và VEDÀNTA NHỊ NGUYÊN

Madhva sinh trong khoảng 1197 hay 1199, và thọ khoảng 79 tuổi. Người ta cũng thường gọi ông dưới danh hiệu Ànandatìrtha hay Pùrnïaprajnõa, và được coi như là hóa thân của thần Vàyu, xuống thế gian với mục đích phá hủy các chủ trương của SÙanïkara.

Tác phẩm của Madhva kể có 37 bộ. Trong số đó, một bản chú giải Rg.Veda, 1 bản chú giải về Brahmanïa, 11 bản chú giải về các Upanishads, 1 bản chú giải về Mahàbhàrata, 3 bản chú giải Bhagavad- Gìta, 4 bản chú giải Brahma-sùtra, và một số tác phẩm khác trình bày những điểm chính trong hệ thống nhị nguyên hữu thần của ông, bác bỏ những chủ trương liên hệ tư tưởng nhất nguyên tuyệt đối của SÙanïkara.

Madhva coi SÙanïkara và môn đệ là những đối thủ chính, do đó phần lớn trong các tác phẩm của ông chỉ trích kịch liệt những người này. Trong khoảng thời gian hoạt động của Madhva, nhiều triết gia theo khuynh hướng nhất nguyên của SÙanïkara khá phồn thịnh, như Vàcaspati, Prakàsùàtman, Suresùvara; họ đã viết nhiều tác phẩm quảng bá bênh vực triết lý nhất nguyên của SÙanïkara.

Madhva và môn đệ, như Jayatìrtda, Vyàsatìrtha, và một số khác, tích cực nỗ lực bác bỏ triết lý chủ trương thế gian mê vọng này; họ thiết lập quan điểm về Thực tại tính và Đa nguyên tính của thế giới, chủ trương sự khác biệt giữa tự ngã và Brahman, và coi Brahman như một Thượng đế Hữu ngã. Những người theo khuynh hướng của SÙanïkara cũng tích cực chống đối lại. Cuộc tranh luận nhất nguyên và nhị nguyên như vậy kéo dài giữa hai nhóm Vedànta.

Chúng ta đã biết rằng, khi chú giải Brahma-sùtra I.i.1, SÙanïkara tuyên bố ngay phần giới thiệu rằng, tri thức chân thực về Brahman là cùng đích của Vedànta, và chỉ có tri thức này mới diệt trừ vô minh, dẫn đến giải thoát trọn vẹn. Để đạt đến cùng đích này, SÙanïkara đề nghị bốn điều kiện tiên quyết, hay bốn tiền phương tiện, trước khi theo đuổi suy tư chiêm nghiệm về Brahman.

Với Madhva, athàto brahma-jijnõàsà được nói nơi Brahma-sùtra I.i.1 có nghĩa là suy tư chiêm nghiệm về Brahman (brahma-jijnõàsà) chỉ có thể đạt được bằng vào ân huệ của Visïnïu, đấng chủ tể. Bởi vì duy nhất chỉ có Ngài là động lực của tất cả mọi tác động tinh thần mà thôi.

Như vậy, Madhva đề nghị ba giai đoạn để đạt đến ân huệ (prasàda) này. Thực hành các nghi lễ tế tự của Veda chỉ đạt đến ân huệ thấp. Học hỏi thánh điển thì đạt được ân huệ cao hơn một chút. Mà ân huệ cao nhất là giải thoát (mukti) bằng trí tuệ (mata).

Không phải như SÙanïkara quan niệm giải thoát do tri thức trực nhận nhất thể tuyệt đối giữa Brahman tuyệt đối và Ngã tuyệt đối, nhất thể của minh trí (vidyà) và vô minh (àvidyà), Madhva coi trí tuệ ấy như là kết quả của chiêm nghiệm (nididhyàsana) và dâng hiến (bhakti) sau khi trải qua giai đoạn học hỏi thánh điển (sùravanïa) và tư duy (manana) về các thánh điển.

Thêm nữa, cũng không phải như SÙanïkara, theo đó Brahman là Tuyệt đối thể không có phẩm tính; mà Brahman ấy, đối với Madhva, chính là thần Visïnïu, và chỉ khi nào Visïnïu hài lòng với tri thức nhận biết của Ngài thì người ta mới có thể đạt được giải thoát do Ngài ban bố.

Như vậy, Madhva và các môn đệ bác bỏ bốn tiền phương tiện mà SÙanïkara đã đề nghị cho brahma-jijnõàsøà. Sanïkara đòi hỏi, để chiêm nghiệm Brahman (brahma-jijnõàsøà), trước hết người ta phải phân biệt rõ giữa những cái thường (nitya) và vô thường (anitya) và cuối cùng phải cái khát vọng nhiệt thành. Ở đây, cái thường được hiểu như là cái thực, và vô thường là cái mê vọng, chỉ có Brahman là chân thật, còn tất cả những cái khác là hư dối (brahmaiva satyam anyad anrïtam). Nếu sự phân biệt ấy là một tiền phương tiện, thì chính nó đã là một cứu cánh rồi; brahma-jijnõàsøà, bấy giờ sẽ không còn có ý nghĩa cần thiết gì nữa.

Sanïkara cũng đề nghị rằng, trong tiền phương tiện của Brahma-jijnõàsøà, người ta phải khước từ mọi hưởng thụ của đời này và đời sau. Nhưng, nếu nói theo chủ thuyết nhất nguyên của SÙanïkara, các đối tượng giác quan (visïaya) mặc dù được coi như chỉ cung cấp khoái lạc tạm thời, giả ảo, nhưng chúng lại là tự tánh của tự ngã (àtmasvarùpa). Như vậy, không có sự khác biệt nào giữa một người hưởng thụ khoái lạc hư vọng và một người hưởng thụ khoái lạc của giải thoát.

Tư tưởng nhị nguyên của Madhva chấp nhận cả hai thực tại chân thật. Với SÙanïkara, duy chỉ Brahman là chân thật, ngoài ra đều là hư vọng. Madhva cho rằng thế giới, triền phược, giải thoát, tất cả cũng chân thật như Brahman. Lý luận căn bản cho tư tưởng nhị nguyên này có thể tóm tắt rằng: nếu tất cả đều hư giả, người ta sẽ không tìm thấy sự thực nào đó để chứng minh sự hư giả đó là hư giả.

Chủ trương bất định thuyết (anirvàcanìya) của các nhà nhất nguyên không đứng vững. Theo thuyết này, thực tại hư giả không thể quyết định rằng là hữu (sat) hay phi hữu (asat). Sợi dây mà bị tưởng lầm là con rắn, trong tri giác hiện tại, con rắn ấy không phải là hữu, nhưng quả thực người ta đang thấy nó thì cũng không thể cả quyết nó là phi hữu. Vậy, con rắn không xuất hiện như là hữu hay phi hữu: sad-asat-vilaksïanïa.

Nhưng với các nhà madhva, nếu thực tại là phi hữu, tất nhiên con người phải có khái niệm về sự phi hữu đó. Như nói, sừng thỏ, người ta có ngay khái niệm rằng trên đầu con thỏ không hề có sừng; vậy sừng thỏ là một phi hữu. Hoặc giả, khi nói, đây là cái lu, người ta cũng biết ngay đó không phải là cái áo. Lu và áo là hai thực tại dị biệt, một cái là hữu và một cái là phi hữu. Không ai lại lầm lẫn cái lu là cái áo, hay nghi ngờ bất quyết giữa cái lu và cái áo. Vậy thì, hữu (sat) và phi hữu (asat) là hai thực tại dị biệt (bheda).

Dị biệt thể (bheda) vừa nói đó, là điểm mấu chốt trong tư tưởng nhị nguyên của Madhva và môn đệ. Đối với họ, có năm phạm trù của dị biệt thể: dị biệt giữa tiểu ngã và Thượng đế (jìva-ìsùayor bhìdà); dị biệt giữa các tiểu ngã (jìva-bhedïa parasparam); dị biệt giữa thế gian và Thượng đế (jadïïạ-ìsùayor bhìdà); dị biệt giữa thế gian và tiểu ngã (jadïa-jìva bhidà); dị biệt giữa thế gian và thế gian (jadïànàm jadïa bhidà).

Nếu không dị biệt giữa Thượng đế và tiểu ngã, thì khi tiểu ngã chịu đau khổ trong luân hồi sinh tử, Thượng đế cũng phải cùng số phận; hơn thế, brahma-jijnõàsà cũng trở thành vô nghĩa, vì nếu giữa ta và Brahman không có dị biệt nào cả, thì Brahman không thể là đối tượng cho suy tư chiêm nghiệm. Khi tiểu ngã đạt đến giải thoát, hưởng thụ khoái lạc dưới ân huệ (prasàda) của Ngài chứ không phải trở thành làm một với Ngài; thì lúc bấy giờ, tiểu ngã tiến đến gần Ngài hơn mà thôi.

Đằng khắc, nếu không có sự dị biệt giữa các tiểu ngã, thì khi một người này đạt đến giải thoát thì tất cả mọi người khác cũng phải coi như là đạt đến giải thoát cùng lúc như nhau. Ở đây, Madhva còn phân biệt rõ, là chỉ có các loài trời và loài người mới có thể đạt đến giải thoát nhờ ân huệ của Brahman; còn giữa loài người, thì cũng chỉ có hạng thượng thặng mới đạt được, còn hạng bình thường như các giai cấp Thủ đà la hay tiện dân không thể nhận được ân huệ của Ngài; họ là những người mãi mãi chìm đắm trong vòng luân hồi sinh tử; còn những người xấu xa tồi tệ nhất, vĩnh viễn đọa xuống địa ngục không hy vọng có ngày giải thoát.

Hậu quả thứ nhất của tư tưởng nhị nguyên như vậy đưa đến một Đa nguyên luận. Hậu quả thứ hai của nó là duy thực. Thế giới này vốn là thực hữu, và vì những phẩm tính xấu xa của nó cũng thực hữu, cho nên ta mới có thể mong mỏi một nơi khác sung mãn hơn, và do đó họ tìm con đường phụng thờ Thượng đế để được gần gũi Ngài. Tất cả triền phược và đau khổ trong thế gian cũng thực hữu. Trí năng, giác quan, cho đến ngoại cảnh, và tất cả đều thực hữu dưới sự chi phối và chỉ đạo của Thượng đế.

Vô minh, ngu dốt, là do phân biệt sai lầm rằng thế giới vật chất kia như những thành phần sở hữu của ta, hay ta là thế giới; chứ không phải là do không nhận ra thế giới vốn như huyễn như các nhà Nhất nguyên luận. Khi nhận ra bản tính của Brahman, người ta khởi tâm thờ phụng (bhakti) đối với Ngài. Thờ phụng, sùng kính (bhakti) là liên tục làm tăng trưởng tình yêu Thượng đế, và tất cả phải quy vào tình yêu này.

Như vậy, khởi điểm từ một quan điểm Nhất nguyên tuyệt đối nơi Gaudïapàda, và hoàn thành hệ thống nơi SÙanïkara, theo đó giải thoát là thể nhập bản thể tuyệt đối, và chỉ có con đường thuộc tri thức mới đủ khả năng dẫn đến đây; cuối cùng Vedànta đi đến một hệ thống nhị nguyên, mang âm hưởng đa đơn và duy thực. Bây giờ, giải thoát không còn có nghĩa là thể nhập bản thể tuyệt đối nữa, vì tuyệt đối thể Brahman chính là Visïnïu, một Thượng đế hữu ngã, và do đó, giải thoát phải bằng ân huệ của Ngài để có thể được gần gũi với Ngài. Sự gần gũi ấy mang lại cho con người giải thoát sự hưởng thụ những khoái lạc tự tại như Ngài, trong cảnh giới sung mãn với sự hiện diện của Ngài. Dâng hiến và sùng kính là nỗ lực làm hài lòng Ngài để nhận được ân huệ mà Ngài ban bố, và cũng nhờ đó mà nhận được giải thoát, vượt ngoài thế giới triền phược và đau khổ này.

Chú thích:

1 Mànïdïùkya-Upanishad I.1.4: dve vidye veditavye iti.

2 Sđd, I.1.5.

3 Sđd, III.2.6: vedànta-vijnõàna-sunisùcitàrthàh samïnyàsa-yogad yatahï sùuddhasattvàhï / te brahma-lokesïu paràntakàle paràmrïtàhï parimucyanti sarve.

4 Sđd, I.2.10.

5 Brïhad.Upanishad IV.4.22.

6 Katïh.Upanishad II.1.1: kasù cid dhìrahï pratyag-àtmànam aiksïad àvrïtta-caksïur amrïtatvam icchan.

7 Brïhad.Upanishad II.

8 Sđd, I.4.1. so sánh đoạn trên. Sđd, I.2.1: naiveha kimïcanàgra, thoạt kỳ thủy không có gì hết.

9 Kimura Taiken, Sáu phái triết học Ấn Độ. tập II, tr. 390-391.

10 Các phái này xuất hiện trong khoảng từ thế kỷ II đến V Tây lịch.

11 SÙùnya-vàda coi như trực thuộc các bộ Prajnõnàpàramità.Vijnõàna-vàda ở đây được coi như là thuyết Chân như (Tathatà) của Asùvaghosïa.

12 Sùtra có nghĩa là sợi dây, quán xuyến, xuyên suốt.

13 S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, q. I, tr. 421-422.

14 Mànïdïùkya-Upanishad 6.

15 Radhakrishnan, The Principal Upanishads, tr. 697.

16 Mànïdïùkya-Upanishad 6.

17 Gaudïapàda chú giải Mànïdïùkya-Upanishad 12: bìja-nidrà-yuktahï sà ca turye na vidyate.

18 So sánh giữa Nàgàrjuna và Gaudïapàda. Màdhyamikakàrikà nói: anirodham anutpàdam anucchedam asùàsùvatam anekàrtham anànàrtham anàgamam anirgamam, không diệt, không sinh, không gián đoạn, không thường hằng, không đồng nhất, không dị biệt, không đến, không đi. Gaudïapàda, Mànïdïùkya-kàrikà: na nirodho na cotpattir na baddho na ca sàdhakahï / na mumuksïur na vai mukta ityesïà paramàrthatà, không diệt và không sinh khởi, không hệ phược và không giải thoát... Đấy là chân lý tối thượng.

19 S. Dasgupta, sđd, tr. 423: he was possibly himself a Buddhist; sđd, tr. 429: It is immaterial whether he was a Hindu or a Buddhist… Đối chiếu với ý tưởng của Ch. Sharma, Indian Philosophy, tr. 239: (...) this should never mean that Gaudïapàda is a Crypto-Buddhist. Sđd, tr. 230: (...) instead of dubbing Gaudïapàda as a Crypto-Buddhist it will be far truer to dub the Mahàyànists as Crypto-Vedàntins. (1) Kimura Taiken, Sáu phái triết học Ấn Độ, tập II, tr. 438.

20 S. Dasgupta, A history of Indian Philosophy, q. 1, tr. 423, 432.

21 Kimura Taiken, sđd, tr. 439.

22 The Vedànta Sùtras with the Commentary by SÙanïkara, translated by George Thibaut, Sacred Books of the East, vol. XXXVIII, section II.ii.31.

23 SÙarìraka-bhàsïya, chỉ trích phái Nhất thiết hữu bộ (Sarvàsti-vàda) của Tiểu thừa, và thuyết sát na sinh diệt (ksïanabhạnïha-vàda) của Duy thức chủ luận lý (Svatantra-vijnõàna-vàda); ibid II.ii.20, 25, 26; chỉ trích thuyết A lại da thức (Àlayavi-jnõàna-vàda), ibid II.ii.32 v.v...

24 Các Upanishads chính yếu được chú giải: Ìsùa, Kena, Katïha, Prasùna, Mùnïdïaka, Aitareya, Taittirìya, Brïhadàranïyaka và Chàndogya.

25 SÙàrìraka-bhàsùya, II.i.2, bản Anh ngữ của G. Thibaut: ... the comprehension of Brahman is effected by the ascertainment, consequent on discussion of the Vedànta-texts, not either by inference or the other means of right knowledge... Scripture itself, moreover, allows argumentations for certain passages,... declare that human understanding assists scripture.

26 Brahma-sùtra, bản dịch Anh ngữ và chú giải của S. Radhakrishnan, I.i.1. Chú giải này liệt kê tất cả những giải thích về ý nghĩa hàm ngụ trong chữ “athatas” kể từ SÙanïkara cho đến các nhà Vedànta, bao gồm cả giải thích theo chiều hướng nhất nguyên tuyệt đối, và hữu thần.

27 Cf. SÙanïkara, giới thiệu chú giải SÙvetàsùvara-Upanishad, trưng dẫn các SÙruti và Smrïti: Taittirìya Àran (?)-Upanishad IV.i.6; Kena-Upanishad II.5; Katïha-Upanishad II.iii.2; Brïhadàranïyaka-Upanishad IV.iv.12; Chàndogya -Upanishad VII.i.3...

28 Brahma-sùtra, I.i.2: jamnàdi asya yata, Anh ngữ, Brahman is that from which the origin, subsistence, and dissolution of this world proceed; và chú giải của SÙanïkara.

29 Brahma-sùtra, I.1.3-4, và chú giải của SÙanïkara.

30 Xem chú thích (7) ở trên.

31 Vidyàmï càvidyàmï ca yas tad vedobhayam saha, avidyayà mrïtyumï tìrtvà vidyayàmrïtam asùnute.

32 Vidyàmï càvidyamï ca ù devatàjnõànamï karma cety arthahï.

33 Kurvann eveha karmànïi jijìvisïet sùatamï samàhï.

34 Ìsùa Upanishad I: Ìsùàvàsyam idamï sarvam yat kimï ca jagatgàmïjagat, tena tyaktena bhunõjìthà, mà grïdhahï kasyavid dhanam.

35 Kimura Taiken, sđd, tr. 442.

36 Ìsùa Upanishad I.2.5: avidyàyàm antare vartamànàhï svayamï dhìràhï panïdïitam manyamànàhï, dandramyamànïàhï, pariyanti mùdïhàhï andhenaiva nìya-mànà yathàndhàhï.

37 Chàndoga-Upanishad I.1.10.

38 SÙàriraka-bhàsïya, giới thiệu.

39 Anàdi-bhàvavarùpatve sati jnõànanivartyatvam: tính chất của vô trí là vô thủy (anàdi) và tích cực (abhàvarùpa), bị loại trừ bởi minh trí (jnõàna).

40 Giải thích MK.XXIV.8 của Càndrakìrti, một luận sư của phái Trung quán: ajnõànamï hi samantàt sarvapadàrthatattvàvacchàdanàt samïvrïti-ity ucyate; samïvrïti được hiểu như là vô trí (ajnõàna) bởi vì nó che khuất tất cả ý nghĩa của sự thực.

41 Gaudïapàda, Kàrikaø, II.17, và chú giải về Kàrikà này của SÙanïkara.

42 Xem Tuệ Sỹ, Triết học về Tánh không, trọn chương cuối.

43 Xem chú thích (22) ở trên.

44 SÙàrìraka-bhàsïya, II.i.14.

45 SÙanïkara phân tích: tiếp đầu ngữ "upa" có nghĩa là "gần kề" và "ni" có nghĩa "trọn vẹn"; động từ căn "shad" có nghĩa "triệt tiêu", "thành tựu", "hủy diệt". Như vậy, từ ngữ Upanishad chỉ cho minh trí chiêm nghiệm tuyệt đối Brahman.

46 Taittirìya-Upanishad II.7: asad và idam agra àsìt; trích dẫn bởi SÙanïkara, SÙàrìraka-bhàsïya, I.iv.15.

47 Taittirìya-Upanishad II.6: asann eva sa bhavati asad brahmeti veda cet, asti brahmeti cet veda santam enamï tato viduhï, trích bởi SÙanïkara,sđd.

48 SÙàrìraka-bhàsïya, I.i.11.

49 Chandogya Upanishad III.14.1: sarvam khalv idamï brahma.

50 Brïhadàranïyaka-Upanishad I.4.10: aham brahmàsti tasmàt tat sarvam abhavat.

51 Mùnïdaka-Upanishad 2: sarvamï hy etad brahma, ayam àtmà brahma.

52 The Vedànta-sùtra, with the commentary of Ràmànuja, translated by George Thibaut. In The Sacred Books of the East, vol.XLVII. Adyàya I, Pàda I. page 20 ff.

53 Ibid., p. 129 ff.

54 Ibid., p. 130, visùisïtïàntarbhàva eva aikyam.

55 Ibid., p. 422.

56 Ibid., p. 429.

57 Ibid., p. 139.

58 Ibid., p. 144.

59 Ibid., p. 4.

60 Ibid., p. 226.

61 Ibid., p. 525.

PHỤ LỤC I

I. TRIẾT THUYẾT CỔ SÀMïKHYA (SỐ LUẬN)

Triết phái Sàmïkhya do Kapila (Ca Tỳ La - khoảng 350-250 trước dương lịch) dựng lên và do danh đệ là Asuri nối tiếp hoằng dương. Sau Asuri đến Panõcasikha (khoảng 150-50 tdl) và Vindhyavasin (thế kỷ IV sau dl) đều là những triết gia chuyên đả kích mạnh mẽ vào những nhược điểm trong kinh sách các phái Phật giáo. Sách vở do những vị này sáng tác ngày nay hầu hết đều bị thất lạc; còn lại một ít thì chẳng có chương nào hay mục nào được nguyên vẹn. Truyền đến nay, và được kể là sách triết học Sàmïkhya cổ điển nhất, là bộ Sàmïkhya tụng do Isïvarakrïsna (Tự Tại Hắc) viết vào thế kỷ IV sdl.

Triết thuyết căn bản của phái Sàmïkhya là dung hòa tư tưởng của phái này với thuyết nguyên lý duy nhất của phái Uddalaca trong phong trào triết học Upanishad để lập thành thuyết Nhị nguyên thực hữu. Đệ nhất nguyên là nguyên lý tinh thần tức phần tinh thần thuần túy mà học phái Sankhya gọi là Purusa (thần ngã) hay là Atman. Đệ nhị nguyên là nguyên lý vật chất tức phần căn bản của nguyên chất mà học phái gọi là Prakrïti (tự tính) hay là Pradhana; phần này là nguyên lý chủ yếu tạo nên mọi hiện tượng trên thế gian, là đấng chủ tể hay là bực phi biến dị (Avyakrïta).

Theo triết thuyết này, phần tinh thần thuần túy cũng có thực thể cá ngã của nó do một vùng đại nguyên tử tụ lại mà thành trong từng lĩnh vực riêng biệt, như phạm vi bản chất của Trí (Jnõàna), phạm vi bản chất của Tư (Cit, cetana), v.v... Tinh thần thuần túy không để lộ ra những vẻ hoạt động hay biến động cụ thể như vật chất mà chỉ trụ tại một chỗ để quán chiếu cho mọi vật thể, nên Số luận gọi phần này là phi hoạt động (akrïti). Phi hoạt động là thường trú bất biến, là thuần túy thanh tịnh, chỉ quan chiếu cho vật chất chứ không liên quan gì đến vận mạng, sinh, tử hay luân hồi của vật thể, trong đó có con người. Do đấy, con người mới có thể tu hành để giải thoát cho tinh thần thoát ra khỏi lĩnh vực của vận mạng, của luân hồi.

Phần vật chất nguyên lý tức căn bản của nguyên chất, tự nó hàm chứa nguyên nhân cho cơ năng để tạo nên vật chất. Tự tính của nguyên lý vật chất là hoạt động không ngừng, bất tuyệt. Căn bản nguyên chất chia thành ba loại:

- Thuần chất (sattava)

- Kích chất (rajas)

- Uế chất (tamas)

Mỗi loại đều cấu tạo nên một thứ yếu tố, tức là có ba loại yếu tố gọi chung là ba đức (trigunïa). Ba đức sinh ra chỉ một nửa trên cán cân sinh lực nên còn nằm trong trạng thái tĩnh chỉ để chờ nguyên nhân cơ hội của tinh thần thuần túy quan chiếu đến. Khi mà được quan chiếu thì trước hết, phần kích chất (rajas) tự phá ra ngoài trạng thái tĩnh chỉ để bắt đầu trở thành sinh động và chuyển biến (parinama) nhưng chỉ mới thành có một cơ quan trong thân thể, là cơ quan tự nắm cơ năng cho tư duy (buddhi: giáo). Cơ quan này tức là phần cực đại (mahat) của cơ thể. Hiệu năng của phần cực đại này là chủ về xác nhận, chủ về quyết trí hướng dẫn cho cơ năng sinh hoạt, cơ năng hoạt động của thân thể. Đấy là hiệu quả thứ nhất của tác dụng quan chiếu giữa tinh thần thuần túy và căn bản nguyên chất.

Thứ đến, hiệu năng quan chiếu của tinh thần thuần túy với yếu tố thuần chất (sattava) là tạo nên phần hình tượng có sinh hoạt của cơ thể chứ không có tư duy. Bởi đấy, phần giá trị chủ yếu bậc nhất nơi cơ thể vẫn là cơ quan đầu não nắm cái tư duy của con người, của sinh vật. Giải thích rõ nghĩa hơn về tư duy, Số luận cho rằng mặc dù đồng thuộc ba đức, nhưng thuần chất và uế chất đều chịu chung dưới sự chi phối tinh thần của tư duy, hoặc tư duy là chiếc cầu liên lạc giữa quan chiếu của tinh thần thuần túy để tạo thành thế sinh biến, biến sinh cho hình tượng của cơ thể.

Khi hình tượng của cơ thể đã nên hình hài toàn vẹn thì phần giác của tư duy cũng bắt đầu nảy nở, tạo cho con người ý thức tự ngã (ahamkara, tức ngã mạn) là đầu mối của quan niệm tự ngã chủ thể, gọi chung là ý thức ngã chấp. Bởi ngã chấp này mà con người mới tự hào. "Có cái ta đây. Vật này thuộc của ta. Cái này do ta mà thành", nó chứng tỏ sự ngộ nhận sâu xa về chủ thể, ngộ nhận rằng ta là chủ thể của ta, mà không hiểu rằng ngay đến giác quan nơi chủ thể cũng chỉ là một bản vị do căn nguyên cơ năng của tư duy đem đồng nhất hóa với phần tinh thần thuần túy của nhị nguyên mà thành. Từ ngã chấp ngộ nhận đó, con người mới đi lạc ra ngoài phạm vi của tự tính để bị rơi lọt vào nghiệp chướng của luân hồi. Nói cách khác, nghiệp luân hồi ấy đã do con người tự tạo nên, nằm tại trung tâm của ý thức tự ngã.

Ý thức tự ngã ấy cũng là nghiệp thân. Nghiệp thân biểu hiện dưới hai loại, mỗi loại gồm nhiều cơ quan trong thân thể. Một loại gồm mười một cơ quan. Mười một cơ quan này cũng chia thành hai loại nữa: cơ quan cảm giác và hành động. Cơ quan cảm giác có năm: mắt, mũi, tai, lưỡi và thân. Cơ quan hành động cũng có năm: phát thanh, tay, chân, bài tiết và sinh thực. Còn cơ quan thứ mười một là ý. Một loại nữa thuộc nghiệp thân do yếu tố vi tế (tanmatra: duy) trong cơ quan hành động mà thành là:

1. Thanh duy đồng tính với Không của ngoại giới.

2. Xúc duy đồng tính với Phong của ngoại giới.

3. Sắc duy đồng tính với Hỏa của ngoại giới.

4. Vị duy đồng tính với Thủy của ngoại giới.

5. Hương duy đồng tính với Địa của ngoại giới.

Tổng kết những quan điểm nói trên đây, triết phái Sankhya gọi đấy là 25 Nguyên lý hay 25 Đế.

Trở lại phần tinh thần thuần túy, Số luận chủ trương tinh thần nguyên lai là thuần túy thanh tịnh, nhưng vì phải quan chiếu, phải hòa hợp để chế tạo và dưỡng thanh sự sinh tồn của vật chất, nên mỗi vật chất cứ bị đắm chìm trong nghiệp luân hồi. Do đó, tinh thần cũng bị đau khổ lây. Tinh thần biểu hiện nơi con người ở phần tư duy, ở ý thức tự ngã, ở ngũ duy (tanmatra) tổng hợp lại thành vi tế thân (linga). Vi tế thân này tuy bị biến đổi nhưng vi tế thân vẫn còn mãi để đón chờ lần nhục thể khác của nghiệp hậu thân. Muốn giải thoát cho vi tế thân tức tinh thần thuần túy thanh tịnh và vĩnh cửu được thoát nghiệp luân hồi, con người phải dốc lòng quyết tâm tu hành theo phương pháp đặc biệt, tẩy rửa cho tinh thần được sạch hết nhơ bẩn để tinh thần trở lại nguyên vị tự tính của nó, trường tồn, bất sinh, bất biến, bất diệt. Muốn đắc quả giải thoát ấy, trước phải trở lại nơi cái Trí của mình, bởi chỉ có Trí mới trực tiếp giải thoát được cho tinh thần.

Luận về cầu đến Trí để giải thoát, Số luận cho rằng, Trí ở đây không do ảnh hưởng bên ngoài mà thành trí thức như đã dạy trong kinh điển Vedas. Trí này là Trí nội tại tự hữu, là phần anh minh của tinh thần thuần túy. Thế nên, Số luận triệt để thuyết minh về phần Trí này để đưa ra kết luận: chỉ có Trí nội tại tự hữu mới là cứu cánh của giải thoát cho thực tình và hiệu nghiệm. Để bổ trợ cho Trí nội tại hoàn thành sứ mạng giải thoát cho vi tế thân, con người phải tu hành theo phương pháp Yoga.

Người tu hành đắc quả giải thoát, tuy ở kiếp này, dầu có nhắm mắt quy ẩn như thế nhân thông thường nhưng không phải là chết, mà là đạt đến giai đoạn được trả phần tinh thần thuần túy và thanh tịnh về với chân tự tính để được phiêu diêu tĩnh tại. Quãng thời gian được "sống" trong tĩnh tại ấy dài hay ngắn là tùy nơi thần thông trực giác (tiên thiên) của người đắc quả hay tùy theo công nghiệp tu hành ở kiếp trước hay kiếp này của mình. Quãng thời gian tĩnh tại ấy mới đúng là chân mệnh, và đến khi nào chân mệnh sống đến cùng của thời hạn do tiên thiên quy định thì đấy mới là mệnh tuyệt, đấy mới là chết thực. Nghĩa của "chết" ở đây tức tinh thần không thể duy trì được tự tính nữa để bắt đầu trở lại lĩnh vực sinh sinh diệt diệt của hai mươi lăm đế.

Trong những khoảng thời gian sống bằng nhục thể để tu hành giải thoát, Sàmïkhya gọi là sinh tiền giải thoát (Jivanmukti). Sau khi phần nhục thể tan đi, trả tinh thần về cõi tĩnh tại, hoàn toàn thoát ly khỏi quy tuần của nhị nguyên 25 đế, ấy là ly thân giải thoát (Videhamukti). Trong khoảng thời gian "sống" bằng ly thân giải thoát ấy, tinh thần thuần túy được hoàn toàn độc lập và độc tồn (kaivalya) và nếu trong khoảng độc tồn này, Trí vẫn liên tục phát huy được thuần túy tính của tinh thần thì chân mệnh mới khả dĩ trường cửu đến vô cùng.

II. PHÁI ĐẠO HỌC YOGA

Phái Yoga chủ trương và hoằng bá đường lối giải thoát theo phương pháp riêng của phái mình, gọi là phép tu Yoga (Du già). Bộ kinh căn bản của học phái này là bộ Yoga-sùtra (Du Già kinh) do đạo sĩ Patanjali trước tác. Tuy truyền thuyết cho rằng bộ kinh này ra đời rất sớm, nhưng thực tế chỉ viết vào khoảng từ những năm 400 đến 450 sdl.

Nhận xét về chủ trương tổng quát của đạo phái Yoga, ta thấy Yoga chịu ảnh hưởng nhiều của Phật giáo. Xét về đại thể phần siêu hình của nó thì Yoga giống với triết phái Sàmïkhya, có khác là ở điểm đề ra một vị chủ tể thượng linh, gọi là thần Tối cao. Phái tôn thờ thần Tối cao làm đại linh hồn duy nhất của hết thảy thế gian, chúng sinh và vạn vật. Linh hồn của mỗi cá thể chỉ là một điểm nhỏ của đại linh hồn thần Tối cao phân tán ra mà có đấy thôi. Thuyết như vậy, có nghĩa là, nếu quy tụ linh hồn của vạn vật thế gian lại thì đấy chính là thần Tối cao, hoặc ngược lại, mỗi linh hồn là bộ phận vi tế của thần Tối cao. Thế nên, linh hồn chúng sinh mới đồng tình với thần Tối cao và luôn luôn chịu sự chi phối của Ngài. Tuy nhiên, Yoga không cho rằng thần Tối cao là chủ tể sáng tạo nên thế gian.

Tại Ấn Độ, kể từ thượng cổ, khi phát khởi nên nền văn minh ở triền sông Indus, thì tại những bộ lạc tiền trú xa xưa của thời đại ấy đã có đường lối tĩnh tọa minh tưởng ở dưới cổ thụ thanh vắng, hoặc trong rừng núi u tịch. Ở thời buổi sơ khai, đường lối tĩnh tọa minh tưởng này chỉ là để tránh cảnh náo nhiệt, khỏi bận tâm mà cầu lấy những ngày giờ an thái cho tinh thần. Về sau, nó được chuyển sang thành một phương pháp tu hành của nhiều giáo phái, lấy tĩnh tọa làm đường lối thực tiễn dụng tâm để chế ngự ý. Ngoài ra, đời sống con người buộc cái thân con người phải luôn luôn hoạt động, bận bịu đến nỗi quên bản căn của mình. Thế nên, chỉ có tĩnh tọa mới là phương pháp duy nhất để có thời giờ và hoàn cảnh "rút" thân mình ra khỏi trường hoạt động, đặt lòng mình vào cõi tuyệt đối tĩnh mịch. Đó là con đường thần bí kỳ diệu khả dĩ đưa giác thức tới gần đấng Đại Cao nắm giữ bản căn của mình. Trải qua nhiều thế hệ, các nhà tri thức, bất luận là trong giáo phái nào cũng công nhận tĩnh tọa rất có lợi cho sự tu hành. Tóm lại, đạo phái Yoga lấy tĩnh tọa làm đường lối duy nhất để tu dưỡng đến đắc quả giải thoát. Người tu hành theo Yoga được gọi là Yogin và người nào đắc quả giải thoát là Muni (Mầu Ni, ẩn sĩ).

Yoga có nghĩa là thống nhất tâm thể về một mối. Thống nhất tâm thể tức tạo thuần tâm, tức diệt hết mọi tác dụng của tâm. Nói một cách khác, tức là không để tâm bị vọng động bởi ngoại giới mà phải kìm giữ nó luôn ở trong lĩnh vực thanh tĩnh và bất động. Muốn giữ cho khỏi bị dao động, ta phải tránh những môi trường hoạt động, tìm vào những chỗ xa lắng u nhàn mà tĩnh tọa. Tĩnh tọa là ngồi ngay ngắn nghiêm chỉnh thật lâu, hai chân vòng lại xếp bằng, hơi thở thong thả nhẹ

nhàng để tâm khỏi bị tán loạn, không dùng đến những dự cảm của ngũ quan, nói chung là tập trung hết mọi khả năng của ý, của chí lại để giữ cho tâm được thanh tịnh. Vậy, tĩnh tọa là điều kiện tất yếu để đạt tới chế giới và nội chế ở bước đầu nhập đạo.

1. Chế giới (yama) là không sát sinh, chân thực, không trộm cướp, không dâm dục và không có của riêng. Thế gọi là chế ngũ giới.

2. Nội chế (niyama) là giữ cho lòng lâng lâng bất động trước ngoại cảnh, cho lòng được thanh tĩnh, dấn thân vào khổ hạnh mà học, mà chuyên tu, đặt hết tin tưởng, ngưỡng vọng vào thần Tối cao mà gia công chuyên niệm. Lại phải gạt bỏ hết mọi thế tục thường tình về danh, về lợi cho tinh thần được trong sạch, chỉ lấy sự chuyên tu làm phương tiện duy nhất đưa giác thức tới gần thần Tối cao.

Ngoài chế giới và nội chế ra, người tu Yoga còn phải thực thi sáu phép tu nữa, khởi đầu bằng tọa pháp rồi mới đến những phương pháp khác ở trình độ cao hơn, tuần tự như sau:

3. Tọa pháp là những quy pháp tĩnh tọa. Trước khi vào tĩnh tọa, hãy chuẩn bị tâm cho lắng, thần cho lặng và khi tĩnh tọa, toàn thân phải nghiêm trang, không cử động.

4. Điều tức pháp, giữ gìn nhịp thở trong lúc tĩnh tọa, không được hít nhiều thở mạnh, mà phải khoan thai nhẹ nhàng, hạn chế hoạt động của phổi cho khỏi lạc hướng tâm thần.

5. Chế cảm pháp, làm cho mọi cảm giác của ngũ quan hầu như trơ trơ trước ngoại cảnh, ngoại vật.

6. Tổng trì pháp, thu gọn tâm vào một chỗ để lắng yên suốt thời gian tĩnh tọa và tiếp đến kiên trì với đặc pháp tu hành, suốt đời không còn một ngoại ý nào lọt vào tâm được.

7. Tĩnh lự pháp, hay thiền định pháp là tập trung toàn tư tưởng vào một đối tượng chính là tư pháp và đạo pháp để mỗi ngày mỗi tới gần đến chỗ cực uyên thâm và vi diệu.

8. Tam muội pháp (samadhi: đẳng trì) là hoàn toàn làm chủ được tâm, được ý, được chí, để đạt tới chỗ ngoại giới của giải thoát, đưa chân giác vào trong cõi Không, lâng lâng và xán lạn.

Trở lại phần tinh thần thuần túy, Số luận chủ trương tinh thần nguyên lai là thuần túy thanh tịnh, nhưng vì phải quan chiếu, phải hòa hợp để chế tạo và dưỡng thanh sự sinh tồn của vật chất, nên mỗi vật chất cứ bị đắm chìm trong nghiệp luân hồi. Do đó, tinh thần cũng bị đau khổ lây. Tinh thần biểu hiện nơi con người ở phần tư duy, ở ý thức tự ngã, ở ngũ duy (tanmatra) tổng hợp lại thành vi tế thân (linga). Vi tế thân này tuy bị biến đổi nhưng vi tế thân vẫn còn mãi để đón chờ lần nhục thể khác của nghiệp hậu thân. Muốn giải thoát cho vi tế thân tức tinh thần thuần túy thanh tịnh và vĩnh cửu được thoát nghiệp luân hồi, con người phải dốc lòng quyết tâm tu hành theo phương pháp đặc biệt, tẩy rửa cho tinh thần được sạch hết nhơ bẩn để tinh thần trở lại nguyên vị tự tính của nó, trường tồn, bất sinh, bất biến, bất diệt. Muốn đắc quả giải thoát ấy, trước phải trở lại nơi cái Trí của mình, bởi chỉ có Trí mới trực tiếp giải thoát được cho tinh thần.

Luận về cầu đến Trí để giải thoát, Số luận cho rằng, Trí ở đây không do ảnh hưởng bên ngoài mà thành trí thức như đã dạy trong kinh điển Vedas. Trí này là Trí nội tại tự hữu, là phần anh minh của tinh thần thuần túy. Thế nên, Số luận triệt để thuyết minh về phần Trí này để đưa ra kết luận: chỉ có Trí nội tại tự hữu mới là cứu cánh của giải thoát cho thực tình và hiệu nghiệm. Để bổ trợ cho Trí nội tại hoàn thành sứ mạng giải thoát cho vi tế thân, con người phải tu hành theo phương pháp Yoga.

Người tu hành đắc quả giải thoát, tuy ở kiếp này, dầu có nhắm mắt quy ẩn như thế nhân thông thường nhưng không phải là chết, mà là đạt đến giai đoạn được trả phần tinh thần thuần túy và thanh tịnh về với chân tự tính để được phiêu diêu tĩnh tại. Quãng thời gian được "sống" trong tĩnh tại ấy dài hay ngắn là tùy nơi thần thông trực giác (tiên thiên) của người đắc quả hay tùy theo công nghiệp tu hành ở kiếp trước hay kiếp này của mình. Quãng thời gian tĩnh tại ấy mới đúng là chân mệnh, và đến khi nào chân mệnh sống đến cùng của thời hạn do tiên thiên quy định thì đấy mới là mệnh tuyệt, đấy mới là chết thực. Nghĩa của "chết" ở đây tức tinh thần không thể duy trì được tự tính nữa để bắt đầu trở lại lĩnh vực sinh sinh diệt diệt của hai mươi lăm đế.

Trong những khoảng thời gian sống bằng nhục thể để tu hành giải thoát, Sàmïkhya gọi là sinh tiền giải thoát (Jivanmukti). Sau khi phần nhục thể tan đi, trả tinh thần về cõi tĩnh tại, hoàn toàn thoát ly khỏi quy tuần của nhị nguyên 25 đế, ấy là ly thân giải thoát (Videhamukti). Trong khoảng thời gian "sống" bằng ly thân giải thoát ấy, tinh thần thuần túy được hoàn toàn độc lập và độc tồn (kaivalya) và nếu trong khoảng độc tồn này, Trí vẫn liên tục phát huy được thuần túy tính của tinh thần thì chân mệnh mới khả dĩ trường cửu đến vô cùng.

Vậy kể từ chế giới trở xuống, đây là bát bảo tu pháp của đạo phái Yoga. Về phép tu thứ tám là tam muội pháp, Yoga chia thành hai lẽ sâu cạn khác nhau, gọi là hữu tưởng tam muội và vô tưởng tam muội. Hữu tưởng tam muội là mức độ giác thức về tam muội chưa thuần thục trước quyến rũ của ngoại cảnh, ngoại vật, còn ghé mắt để ý tới, hoặc giả, còn phải để tâm suy lự mới thấu được lẽ cao diệu mà né tránh quyến rũ. Nói một cách khác, tức là còn ở trong tầm lưu vướng những tác dụng của tâm, chưa rũ được sạch căn. Cho nên, hữu tưởng tam muội cũng là hữu chủng tử tam muội. Cao hơn, vô tưởng tam muội mới là thượng đẳng của giác thức giác đạo để vào hẳn được cõi Không của giải thoát. Đạt tới vô tưởng tam muội, lòng lâng lâng rũ sạch mọi trần duyên, không một ngoại cảnh nào làm lay động nổi tâm chí, gạt bỏ hết mọi tác dụng của tâm để hoàn toàn tự tháo được ra ngoài vòng trói buộc của ngũ quan. Đấy là vô chủng tử tam muội.

Trên đây là chủ trương chân tu của đạo phái Yoga để được đấng nguyên nhân Purusa độ cho giải thoát về cõi an trú vĩnh lạc.

III. HỌC PHÁI MÌMÀMÏSÀ (DI MAN TÁC)

Những triết gia Mìmàmïsà là những nhà nghiên cứu và biện luận trên căn bản triết lý để chú thích biện minh và thống nhất tất cả những nghi thức về tế lễ kỳ đảo, quy định lại những bộ thánh điển Vedas. Khoa học vấn này gọi là Tế sự học Mìmàmïsà (Karina-Mìmàmïsà). "Mìmàmïsà" có nghĩa thẩm sát và khảo cứu. Môn học này do triết gia Jaimini (khoảng 200-100 tdl) sáng lập. Tuy nhiên, tác phẩm của ông viết ra mới chỉ là những bài thơ ngắn về ý nghĩa tế tự để cầu tụng trong những cuộc lễ bái mà thôi. Khoảng 100 năm sau (thế kỷ I dl), một nhóm học giả kế thừa chí nguyện và ý tưởng của Jaimini viết thành kinh điển Mìmàmïsà-sùtra có hệ thống quy mô để truyền bá. Sau nhóm này, vào khoảng những năm 550 sdl trở lại, triết gia Sabarasvamin mới thành lập hẳn đường lối chú giải và biện minh những tương quan giữa thánh kinh Vedas và Mìmàmïsà-sùtra thành hệ thống riêng của học phái trong bộ Bhàsya của ông.

Để nghi thức hóa những cuộc tế lễ một cách cụ thể, học phái Mìmàmïsà chú trọng hơn cả vào biện minh về chữ Pháp (Dharma). Theo quy định trong kinh điển Vedas, Pháp là những nguyên tắc làm căn bản cho quan niệm về nghi thức và đường lối thực hành cùng tổ chức tế lễ. Cho nên, Pháp có giá trị tối thượng trong lĩnh vực đạo giáo Bà La Môn. Về hình thức tổ chức tế lễ theo Pháp là cần phải định rõ ba cấp bậc của thần minh mà thiết lập, thì tế lễ mới được linh ứng như sở cầu của tín đồ.

Về ý nghĩa siêu hình của Pháp, theo Mìmàmïsà, muốn được tỏ rõ phải dựa vào những lẽ cao xa tuyệt đối của thánh điển Vedas mà chứng luận mới được. Nếu không dựa vào thánh điển mà chứng luận, dẫu biện minh đến thế nào đi nữa cũng đều là phi pháp cả. Học phái này tin tưởng như vậy vì cho rằng thánh điển Vedas không thể do học giả phàm nhân trước tác nên nổi, mà toàn bộ thuần là những lời cực cao diệu của thần minh, có tính cách vĩnh tồn siêu thời gian. Dầu vạn vật có biến đổi, sinh sinh diệt diệt qua muôn vạn kiếp đi chăng nữa, thánh điển vẫn còn mãi mãi, bởi đó là lời nói của thần.

Về “âm thanh”, phái Mìmàmïsà chủ trương “thanh thường luận” vì đó là những âm vận in đậm vào cùng khắp không gian với thường trú tính nên cứ tự lưu truyền đến vĩnh viễn, không thể nào tan mất được. Thế nên, thánh kinh Vedas không phải là văn chương phàm nhân mà là lời nói của thần minh in đậm ra, gởi vào đấy. Vì vậy, thánh kinh mới có tự nhiên thường trú tính. Nếu ai cho rằng, lời nói chỉ là một loại âm thanh, nói ra rồi tan đi, là ngộ nhận lớn về giá trị của lời nói. Lời nói là cái cầu môi giới xây bằng âm thanh để biểu lộ những ý nghĩa của tư tưởng, mà tư tưởng là tinh thần, mà tinh thần là vĩnh cửu cho nên lời nói bao giờ cũng đồng nhất thường trú với tinh thần.

Triết gia Upavarsa (450-500 sdl) cho rằng, lời nói là âm của chữ varna do thần minh nghĩ ra để có cách truyền mệnh lệnh của đấng Thượng tôn xuống dân gian. Cho nên thế nhân, dầu kinh nghiệm và khôn ngoan sung mãn đến mấy, cũng không thể nào chế ra được văn tự, vì văn tự chính là công nghiệp của thần minh lưu lại cho nhân loại. Thánh điển Vedas gồm cả lời nói lẫn văn tự thì đâu có phải là sách vở, mà là giáo lệnh (codana). Cho nên, con người chỉ có phận sự tuyệt đối phụng tuân giáo điều và phục tùng mệnh lệnh của Thánh kinh mà thôi. Việc tuân phụng phục tùng ấy gọi là Pháp.

Riêng về những nghi thức tế lễ do học phái Mimamïsa quy định thì học phái này khuyến hóa rằng, nếu tổ chức tế lễ theo đúng như thể thức và tụng nguyện cầu khẩn y như văn bài là được hưởng phúc “dư lực” cả về phần thể lẫn phần hồn. Những người được hưởng phúc dư lực này, đều được chư thần xếp vào hạng tân đắc lực (apuvra). Khi đã được nhập hạng tân đắc lực mà vẫn nhất tâm tuân phụng chính đạo theo Mìmàmïsà-sùtra, theo thiện ý của thánh kinh Vedas, thì sẽ được dẫn độ lai sinh, vĩnh viễn được vinh hoa (abhyudaya), phúc lạc nơi thiên giới.

IV. HỌC PHÁI VAISÙESÏIKA (THẮNG LUẬN)

Tương truyền, triết gia sáng lập nên học phái Vaisùesïika là Kanada (biệt danh là Uluka, 150-50 tdl). Tuy nhiên, mãi đến khoảng giữa thế kỷ II sdl, học phái này mới trước tác được kinh điển căn bản, gọi chung là Vaisùesïika-sùtra.

Luận thuyết căn bản của Thắng luận là phân định về tiềm năng trí thức nơi con người. Trí thức sở dĩ thành tựu là do tri giác trực tiếp tức hiện lượng và suy luận tức tỉ lượng. Đối với các học phái triết học lấy kinh điển Vedas làm thành ngữ tối uy và thượng kính, Vaisùesïika cho rằng chỉ có thể lấy những kinh điển này làm phương tiện nghiên cứu và suy luận để trau giồi tri thức thì được, nếu chỉ một mực đề cao mà không nhận định là tự mình làm lạc mất quyền độc lập tư tưởng của mình. Học phái này cũng bài xích luận điệu cho lời nói là sự nghiệp của thần minh tạo nên cho nhân loại có tính cách thiêng liêng thường trú tính. Theo Thắng luận, “lời nói chỉ là tiện nghi của thói quen, con người dùng để phổ biến những ý kiến của tư tưởng. Lời nói do từ trực giác mà nảy sinh, rồi kinh nghiệm bồi bổ cho tri thức mà trở nên phong phú, chứ không do thần thánh nào tạo lập”.

Căn cứ từ trí thức mà suy luận về vũ trụ, Thắng luận cho rằng vạn vật trong hiện tượng giới sở dĩ cấu tạo nên được là do sáu nguyên lý hay gọi là sáu cú nghĩa (padarthas).

1. Thực thể, Thực

2. Tính chất, Đức

3. Vận động, Nghiệp

4. Phổ biến, Đồng

5. Đặc thù, Dị

6. Nội thuộc, Hòa hợp.

Trong sáu nguyên lý này, thực thể bao trùm cả năm nguyên lý kia. Nói cách khác, năm nguyên lý kia phải lấy nguyên lý thực thể làm căn cứ tạo thành và tồn tại. Do đấy, thực thể mới là nội thuộc nhân (samavayi-karana) hay là hợp nhân tổng quát. Ngược lại, nguyên lý tính chất và vận động lại là nội chất, là nội cơ tùy thuộc riêng của thực thể. Chúng phối hợp với ba nguyên lý kia mà thành thực hình thực trạng, gọi đấy là kết quả (tức là quả). Vậy cả sáu nguyên lý để nguyên là riêng rẽ, nhưng hợp lại thì nguyên lý nọ tùy thuộc nguyên lý kia, cũng ước chế lẫn nhau mà thành. Sự tòng thuộc và chế ước ấy là nguyên nhân, và thanh ấy là kết quả. Từ nguyên nhân đến kết quả lại tùy cơ mà có nhanh có chậm, không nhất thiết phải liên đới nhau trong khoảng trước, khoảng sau nhất định. Đấy là tổng quy về nội thuộc nguyên lý chung. Tuy nhiên, có những trường hợp chỉ riêng hai nguyên lý: tính chất (đức) và vận động (nghiệp) cũng tạo nên nhân để mà thành quả. Những trường hợp xuất lệ ấy, gọi là phi nội thuộc nhân (asamavayi-karana).

Nguyên lý thực thể do hợp nhân mà tạo thành chín thể loại khác trên thế gian là: địa, thủy, hỏa, phong (gọi chung là tứ đại), hư không, thời gian, phương hướng, atman (hay bản ngã) và ý. Riêng về tứ đại, tuy hình thế có khác, nhưng căn bản đều do hằng hà nguyên tử mà thành. Nguyên tử là độc lập đơn thuần, cực vi tế, hình tròn và bất khả hủy diệt. Tính chất của nguyên tử là khi hợp lại thành địa ấy tức là hương, thành thủy ấy là vị, thành hỏa ấy là sắc, thành phong ấy là xúc. Riêng thủy và hỏa còn có hữu tính đặc nữa, là thủy thì lạnh mà hỏa thì nóng và con người không thể biết được nguyên căn của lạnh và nóng, vì những nguyên tử cấu thành lạnh và nóng ấy đều là loại nguyên tử phức hợp thể, chỉ do trí giác của cảm quan mới nhận biết được mà thôi.

Sức mạnh của nguyên lý vận động (nghiệp) trong thời buổi sơ khai để cấu kết thành hình hài và đặc hữu tính gọi là bất khả kiến (adrïsïtïa). Kết quả tạo thành vật thể của bất khả kiến ấy là:

- Địa, có hương, vị, sắc và xúc tính.

- Thủy, có vị, sắc, xúc tính, lưu động tính (tính này gọi là dịch thể) và niêm trước tính (tức là tính tạo sức hút nối gắn các vật thể khác lại với nhau).

- Hỏa, có sắc và khả xúc tính.

- Phong, có khả xúc tính.

- Hư không là môi trường vận động bao la đến vô cùng vô tận của thực thể. Đó là nơi duy nhất thường trú, duy nhất biến hóa và duy nhất tồn tại của thực thể. Đặc hữu tính của hư không là âm thanh nhưng hư không không có vận động tính.

- Thời gian, tùy theo nhận thức chủ quan mà thực thể của nó là trước, là sau, là bây giờ, là nhanh, là chậm, nhưng vốn nó chỉ là dòng tương tục duy nhất vô thủy vô chung, vô hoạt động, vô tính chất.

- Phương hướng, cụ thể là tứ phương, tứ duy1. Đặc hữu tính của nó là trước, là sau, là xa, là gần.

Sự tồn tại của bản ngã (atman) là một sự tồn tại thực sự không phải là giả, là hư. Vaisesika chứng minh như sau: Người sống khác với người chết là ở nơi có hơi thở, ở cặp mắt có linh hoạt, ở ý tưởng có lưu chuyển. Hơn nữa, người sống có những hiệu năng linh diệu của cảm quan để tạo cảm giác và thông cảm với cảm quan của người khác, của sinh vật khác. Ngoài ra, người sống còn có bộ máy tri giác để biết khoái cảm đam mê, biết chán nản từ bỏ, có sở thích để mà tìm đến sở cầu, đòi thỏa mãn khát dục, yêu cái tốt, ghét cái xấu, quyết chí quyết tâm, nuôi dưỡng tinh thần thêm hứng khởi và thâu nhập kinh nghiệm. Vì thế, không thể bảo không có sự tồn tại của bản ngã. Đã biết có bản ngã, ta cũng cần rõ đến nguyên bản và tính cách hoạt động của bản ngã. Nguyên bản của bản ngã là duy nhất thể, rồi bị cấu xé thành từng hạn định nhỏ một, đem phân phối vào cá thể mỗi người. Một phần nhỏ ấy tạo thành cá tính sinh động của mỗi người.

Cá tính sinh động ấy là "ta" hay "chủ thể của ta". Chủ thể đã là của ta, nên mọi đường lối suy nghĩ và ý niệm (ý) phát tự nơi ta cũng là thực thể của ta. Nói cách khác, ý ấy đích thị là vật chất. Thân thể là vật chất, ý là vật chất. Như thế, con người là duy nhất thể, trong đó có sinh lực hoạt động với tốc độ mau như điện. Cả vật thể lẫn sinh lực ấy cùng ở trong một khối lượng đại nguyên tử có bao hàm cơ quan cảm giác. Cơ quan này phối hợp ý làm thành tri giác. Vậy, vật thể, cảm giác, ý, tư và tri giác của ta ấy là Atman của ta.

Về tính chất hay đức (guna), Thắng luận công nhận có mười bảy thứ:

1. Sắc	10. Bỉ thể (vật kia)
2. Hương	11. Thử thể (vật này)
3. Vị	12. Tác dụng tri giác
4. Khả xúc tính	13. Khoái cảm (lạc)
5. Số	14. Bất khoái cảm (khổ)
6. Lượng	15. Dục cầu (dục)
7. Biệt dị tính (biệt thể)	16. Hiềm ố (sân)
8. Kết hợp	17. Quyết chí (cần, dũng)
9. Phân ly	

Về vận động (karman), nghiệp có năm thứ:

1. Bay lên

2. Rơi xuống

3. Rút lại

4. Trương ra

5. Tiến hành

Về phổ biến hay đồng (samanaya) và đặc thù hay dị (visesa), Thắng luận cho rằng, hai nguyên lý này vừa ứng lẫn nhau, vừa đối lẫn nhau. Ứng lẫn nhau vì có phổ biến thành đồng nhất tính mới có hoạt động để biến thành đặc thù. Đối lẫn nhau vì phổ biến nguyên lý trên thượng tầng bao quát để hòa đồng mà đặc thù thì ở hạ tầng cá biệt, nằm tại mỗi nguyên tử để cố định tạo dị thù, dị thể (biến dị). Bao quát trên khắp thượng tầng để hòa đồng các nguyên lý cho nên phổ biến là nguyên lý hữu tính. Còn nằm tại mỗi nguyên tử để cố định tạo dị thù, cho nên nguyên lý đặc thù là nguyên lý cực đoan. Mọi vật thể đều nằm trong cái thế giằng co, buông phóng để hòa đồng của phổ biến (đồng) và để tạo dị thù của đặc thù (dị) nên vật thể nào cũng có phổ biến đặc thù tính.

Bốn nguyên lý: tính chất, vận động, phổ biến, đặc thù đều độc lập nhưng không bao giờ xa rời nhau. Chúng cùng kết hợp nhau mà nằm trong thực thể để nuôi dưỡng thực thể. Như thế, thực thể là nội thuộc nguyên lý (samavaya). Nói cách khác, nguyên lý có nội thuộc tính để bao dung và dưỡng tạo.

Với kinh điển Vedas, Thắng luận công nhận cũng có giá trị ở những phần có giá trị, chứ không phải là tuyệt đối. Do đó, phái này bài bác chủ trương lễ bái, tích lũy khổ tu qua nhiều đời để đạt cứu cánh giải thoát của kinh điển. Thắng luận giải thích rằng muốn giải thoát phải nghiên cứu rất nhiều để thấu triệt sáu cú nghĩa rồi mới tu hành. Phải biết rằng, Atman nơi con người nhiều khi bị ý dục che lấp cho nên Atman cũng bị nhục thể đưa vào vòng ám muội. Vì vậy, để giải thoát Atman cá ngã, trước phải tự chế ý dục của mình theo phương pháp Yoga. Khi đã được giải thoát, phần Atman của ta được tháo ra khỏi vòng hòa hợp của 6 cú nghĩa để mà vĩnh viễn tự tồn, bất sinh bất diệt.

V. HỌC PHÁI NYÀYA (CHÍNH LÝ) VỚI KHOA LUẬN LÝ HỌC

Thực ra, khoa luận lý học đã phát sinh rất sớm kể từ thời cổ Ấn Độ. Ngay như bộ sách thuốc của Charaka (Charaka-samhita) đã có trước tác một thiên luận giải về luận lý. Phật giáo cũng có trước tác bộ Phương Tiện Tâm luận chuyên về luận lý. Có điều, với Phật giáo, vấn đề đặt tên cho môn học có khác, đáng lẽ gọi là luận lý thì lại gọi là nhân minh. Tuy nhiên, dẫu từ thời cổ đã có khoa luận lý, nhưng phải chờ đến khi học phái Nyàya này ra đời thì khoa luận lý mới được hệ thống hóa vào quy củ đích thực của trọng tâm. Nói cách khác, chỉ có học phái Nyàya mới thành công trước nhất về ngành luận lý học.

Danh từ “Nyàya” vốn có nghĩa là luận lý hay chính lý. Về sau mới chuyển sang nghĩa là “nghiên cứu khoa luận lý học”. Đến đây, học phái Nyàya mới lấy tên của môn học làm tên của học phái mình. Người đầu tiên khởi xướng việc nghiên cứu về luận lý là học giả Gautama (biệt danh là Aksapada, khoảng 50-150 sdl) nhưng phải chờ đến hơn một thế kỷ sau, khoảng 250-350 sdl, mới có những học giả kế chí Gautama mà trước tác nên những thư điển căn bản của học phái, gọi chung là bộ Nyàya-sùtra. Từ sau 350 sdl trở lại, học giả Vatsyayana viết loại sách Bhàsya để giải minh và chú thích bộ Nyàya-sùtra, rất có giá trị về tư tưởng. Ngoài ra, còn có những tác phẩm khác như Nyàya-varttikà của Uddyotakara (thế kỷ VI sdl), Nyàya vàrttika-tàtparya-tìka của Vàscaspati Misùral (thế kỷ IX sdl), Nyày-vàrttika-tàtparya-parisùuddhi và Nyàya-kusumànõjah của Udayama (thế kỷ X sdl), Nyàya-manõjarì của Jayanta và Nyàya-sàra của Bhàsarvajnõa (thế kỷ X sdl).

Nghiên cứu đại cương học thuyết của phái Nyàya, ta thấy về phần hình nhi thượng có nhiều điểm giống với học thuyết của phái Vaisùesika. Đối với vấn đề triền miên khổ não ưu tư của con người, học phái Nyàya cho rằng, căn nguyên của khổ não là sự kiện con người phải hoạt động để duy trì sự sinh tồn. Vì phải duy trì sinh tồn nên phải hoạt động. Vì phải hoạt động mà con

người đa mang tạp nhiễm, như: tham, sân, si, dục, hiềm, ố. Những khuyết điểm ấy phát sinh do tự trí của ta bị lu mờ lầm lẫn (mithyajnõàna: tự ngộ tri). Do đó, nếu con người tự giác đến căn nguyên gây nên những khuyết điểm ấy mà từ bỏ được tự ngộ tri, con người sẽ nhận chân được thực tướng của mình. Nhận chân được thực tướng của mình rồi, ta sẽ tự nhận chân được thực tướng của vạn vật và thế gian. Khi đã nhận chân được thực tướng của vạn vật thế gian là tâm đã tự lâng lâng trong sáng mà từ bỏ được hết ưu tư khổ não. Tâm có được trong sáng rồi ta mới chuyển sang giai đoạn tu hành để tự giải thoát. Giải thoát theo thuyết Nyàya, không phải chờ đến kiếp lai sinh mà giải thoát ngay từ kiếp hiện sinh này. Người được giải thoát sẽ cắt lìa khỏi mọi mối dây của luân hồi, không còn bị ràng buộc với "kiếp" với tử tử sinh sinh nữa. Và, để giải thoát, ta cần triệt để tuân trì giới luật và tu tập tọa thiền.

Đồng học thuyết với Vaisùesika, phái Nyàya cũng chủ trương vũ trụ thế gian được cấu tạo nên do vô số những nguyên tử. Những nguyên tử này đều có đặc tính trường cữu, xưa nay vẫn vậy, không biến đổi, không tiêu diệt. Điểm thứ hai, về thực hữu của Atman, học phái Nyàya cũng tích cực chứng minh rằng có. Về lời nói, cũng bài bác lập trường "ngôn ngữ thường trú" của học phái Mimamïsa.

Để xác định phương pháp đạt tới chân trí thức, học phái Nyàya chia nhận thức ra làm hai loại: Pràna, nghĩa là lượng: nhận thức đúng; và a-pràma, phi lượng: nhận thức sai.

Pràna có 4 phương pháp nhận thức:

1. Dùng tri giác trực tiếp (pratyaksïa: hiện lượng) mà nhận thức.

2. Dùng suy luận (anumàna: tỉ lượng) mà nhận thức.

3. Dùng cách so sánh vật loại để nhận thức (apamàna). Tỉ dụ khi học về loài trâu bò, phải hiểu rằng có hai loại khác nhau là giống trâu và giống bò. Vậy, cái học ấy là phải nhận thức để so sánh sự đồng âm dị tính, phân biệt rõ ràng, cốt không lầm giống này với giống khác.

4. Tin vào danh ngôn (sùabda: thánh giáo lượng và thánh lượng), học hỏi nhiều nơi thánh kinh Vedas, học rồi cầu dốc tín vào thánh ngữ

thá (anumàna), Nyàya thành lập ngũ phần tác pháp để làm thế nào suy luận đúng: tôn (pratitjnõa), nhân (hetu), dụ (udàharana), hợp (upanaya) và kết (nigamana).

1. Tôn: như thấy hỏa diệm sơn có lửa.

2. Nhân: biết trong hỏa diệm sơn có lửa, vì thấy có khói bốc lên.

3. Dụ: xưa nay, hễ có khói là có lửa, ví dụ như là nung, hễ khói lên khỏi nóc là trong lò có lửa.

4. Hợp: trên nóc có khói là trong lò có lửa, vậy trên miệng hỏa diệm sơn có khói là trong lòng hỏa diệm sơn cũng có lửa.

5. Kết: như vậy không thể nào lầm được nữa, khi biết rằng trong hỏa diệm sơn có lửa, để làm đích tin tưởng cho suy luận.

Tóm lại, toàn bộ học thuyết của học phái Nyàya bao gồm mười sáu vấn đề:

1. Phương pháp nhận thức 9. Quyết định

2. Đối tượng nhận thức 10. Luận nghị

3. Nghi hoặc 11. Luận tránh

4. Động cơ 12. Luận kết

5. Thực lộ 13. Lý do ngộ nhận, ngộ tưởng

6. Định thuyết 14. Ngụy biện

7. Chí phân 15. Sỉ mạ (bị đàm tiếu)

8. Tự biện 16. Bại bắc (bị thất bại).

VI. HỌC PHÁI VEDÀNTA (PHỆ ĐÀN ĐA)

Trong các học phái có liên hệ đến biên soạn, chú thích, giải minh về kinh điển Vedas, thì học thuyết Vedànta là hậu thế cuối cùng, và cũng là học phái có nhiều thức giả tham gia đông đảo hơn cả. Bởi có nhiều học giả gắng công tìm trong kinh điển xem còn những điểm nào chưa sáng tỏ thì chú thích và giải thuyết nên phần nội dung lý thuyết của học phái này thật phong phú. Giáo lý, giáo điều, giáo điển cho đến những điểm tương quan với số học cũng không bỏ sót. Trong nội dung phong phú ấy, ta thấy có phần triết lý là đa lượng, đa dạng và sâu rộng hơn cả những phần khác.

Trong số những học giả và triết gia đông đảo ấy, có hai người nổi tiếng hơn cả: Jaimini (khoảng từ 200 đến 100 tdl) và ***Badarayna*** (khoảng 100 tdl). Học thuyết của Jaimini về sau mở đường cho học phái Mimamïsa ra đời, và ***Badarayna*** là ngọn đuốc tiền phong cho học phái Vedanta. Thế nên, về hậu đại, hai học phái Mimamïsa và Vedanta đều suy tôn hai ông là khai tổ sáng lập nên học phái.

Tại Ấn Độ, người ta vẫn chia toàn bộ kinh điển Vedas thành hai phần chính. Một phần về giáo điều gọi là Tế sự (Karmakanda), một phần về giáo lý gọi là Trí thức (Jnõànakanda). Bộ Tế sự dạy về trật tự, lễ nghi và tổ chức các đàn tràng cầu cúng, tương đương với bộ kinh điển Brahmana. Bộ Trí thức luận về triết lý siêu hình, chuyên khảo sát, biện luận và giải thích về vũ trụ vạn hữu, tương đương với khoa triết lý Upanishad.

Sau này, khi học phái Mìmàmïsà nổi lên, dù rằng trên danh nghĩa là quảng thuyết kinh điển Vedas, nhưng trọng tâm chỉ thiên về phần Tế sự nên mới thành khoa Tế sự học Mìmàmïsà (Karma-Mìmàmïsà). Một học phái khác, cũng thuộc một ngành của Mìmàmïsà nhưng lại chuyên khai thác phần trí thức thành khoa học riêng và lấy tên là phái Vedànta. Cho nên ta phải nhận thấy rằng, công phu khai thác và quảng thuyết cả hai phần Tế sự bộ và Trí thức bộ của hai học phái này hợp lại, thực đã vun đắp nhiều cho sự phong phú và sáng sủa của kinh điển Vedas; nói chung, chẳng khác nào một gốc mà chia hai ngành hoa lá tốt tươi, khiến học giả đương thời thường phê bình lẫn lộn Mimamïsa với Vedanta. Nhưng trên thực tế, đó là hai ngành học vấn riêng biệt. Thí dụ, như cùng giảng thuyết thế nào là nhân sinh, Jaimini thì chủ trương rằng lẽ sống là tế tự và thờ cúng, còn Badarayana lại cho rằng lẽ sống là tìm đến giải thoát để về với Brahman.

Đương thời, Badarayana là thời kỳ phong trào tin tưởng rằng cá ngã có liên hệ chặt chẽ với Ngã chủ tể tối cao. Thuyết này do học giả Asmarathya (có lẽ vào thế kỷ III tdl) khởi xướng. Theo ông, cá ngã vốn là thuộc đồng nguyên chất với Ngã tối cao, do Ngã tối cao phân tán, ví như gốc từ

một đống lửa mà phun ra những tia hoa cà, hoa cải. Có lẽ vào cuối thế kỷ này, học giả Auduloni cũng thuyết rằng, gọi là cá ngã ấy, tức hình hài nhục thể của con người trước mắt ta, ta vẫn ngỡ là khác với thực thể của Ngã tối cao. Nhưng nếu dốc tâm tu hành, đạt tới bậc minh trí, là khi quy ẩn, phần cá ngã thực tính sẽ lìa khỏi nhục thể mà về với gốc, hòa đồng thể với Ngã tối cao để vĩnh viễn trường tồn. Lại vào khoảng những năm 250 tdl trở lại, học giả Kasakrïìsna cũng thuyết rằng, cá ngã vốn đồng trạng thái vĩnh cửu với Ngã tối cao.

Đến khi học phái Vedànta ra đời (khoảng 400-45000 sdl), với phương châm khai thác ngành hình nhi thượng của bộ Trí thức trong kinh điển Vedas, các học giả cũng dựa vào lý thuyết của những tiền bối trên đây mà chỉnh lý, phê bình, phán đoán, so sánh và xếp đặt lại thành cơ sở luận thuyết của triết phái mình trong những bộ Brahma-sùtra hay Vedànta-sùtra. Sau học phái Vedànta, các học phái trong Ấn Độ giáo mới dung hòa các học thuyết của Asmarathya, Auduloni, Kasakrïtïsïna và luận thuyết Vedànta với giáo lý của tông phái mình, mà làm giàu thêm cho khoa triết học của Ấn Độ giáo.

Theo Brahma-sùtra (luận thuyết của học phái Vedànta), trong dân gian có ba hạng người siêu việt, ba giai cấp thượng tầng, là có tư cách trí minh của Brahman. Còn những người khác vì kém hạch tố tư tưởng nên thiếu căn bản và minh liệu về lý luận. Với ba giai cấp thượng tầng, vì được hàm chứa cái chân trí thức tính Brahman nên học đến thánh kinh Vedas là hiểu thấu ngay để tạo cho mình căn bản trí tuệ vững chắc và sáng suốt như Brahman. Cho nên, những ai trong ba giai cấp thượng tầng mà dốc tâm tu hành là quyết nhiên được giải thoát.

Đối với vấn đề Tuyệt đối Brahman, có hay không có Brahman, Vedànta-sùtra luận rằng tất cả các kinh điển của các giáo phái Bà La Môn đều có viết đến cả. Dù suy luận về phần tiểu tiết hay cách hành văn diễn tả của mỗi kinh sách có khác nhau, nhưng nếu quy vào trọng tâm thì bộ kinh sách nào cũng phải nương vào giáo huấn của Brahman mà biện luận. Vậy, đã có lời giáo huấn là có thực thể, đã có thực thể là có thực hữu Brahman.

Đối với quyền lực tuyệt luân đến vạn năng của Brahman, Vedànta-sùtra (hay Brahman-sùtra) dẫn chứng rằng:

- Brahman tạo nên nhân dạng cho con người và giữ cho nhân dạng ấy được đắp đổi liên tục thành cái thế trường tồn.

- Brahman tạo thực thể cho phần thuần túy tinh thần để dưỡng thành trí thức.

- Brahman sáng tạo nên những hạch tố tư tưởng cho con người để con người biết suy luận và phát ra bằng tiếng nói.

- Brahman có tự tính vĩnh cửu vô cùng vô tận, có tự tính biến mất đi (tính biến) nhưng vẫn có tại đấy (tính tại) Brahman ở cả ngoài vô hạn lẫn ở trong hữu hạn. Brahman là bất diệt.

- Brahman sinh ra và khởi nên hình thể, dựng thành đời sống của vạn hữu, vạn vật, tạo nên sự “tồn” bằng kế tục. Brahman cho vạn hữu ra đời đấy rồi lại gọi về đấy, cho vạn vật thành hình đấy rồi lại hủy diệt đấy, nói chung, Brahman là bà mẹ bào thai cho tất cả.

- Brahman là chủ thể của mọi thứ “nhân” của chất liệu toàn vũ trụ. Brahman là bậc nghĩ ra, an bài nên, sáng tạo thành và xếp đặt tất cả những quy mô hoạt động của vũ trụ, của thế giới, của vạn vật.

Luận về hiện tượng của thế giới, Vedànta-sùtra đi từ nguyên nhân trước hết của thế giới. Nguyên nhân ấy nằm trong hư không do Brahman tạo ra, rồi từ hư không thành ra gió, gió thành ra lửa, lửa sinh ra nước, nước tạo thành đất đai. Đấy là năm đại hay năm nguyên tố, là nguyên

nhân thế giới. Ngũ đại này khi thành thực thể ấy là thuận hướng mà ra, khi thực thể biến vào cõi hư không ấy là nghịch hướng mà về. Vậy thế giới từ nơi chế tạo mà có, có rồi tồn, tồn rồi tiếp nối, tiếp nối rồi trở về, trở về rồi mất, mất rồi sinh, nhất nhất đều do từ quá trình an bài của Brahman mà thành thực thể hiện tượng ấy cả.

Con người là thuộc một cá ngã. Cá ngã do từ Brahman mà ra. Vậy con người là một bộ phận của Brahman, từ vô thủy dĩ lai vẫn là dị hình nhưng đồng chất và bị an bài trong hệ thống luân hồi. Nay là con người thì mục đích duy nhất trong đời sống ấy chỉ là khoảng thời gian đi tìm lối ra khỏi luân hồi để tự giải thoát.

Giải thoát là trở về hợp nhất với gốc cũ của mình là Brahman vĩnh cửu và bất diệt. Những người, dầu thuộc hay không thuộc ba giai cấp thượng tầng, nhưng biết dùng phần minh trí của mình mà tu hành thì khi chết đi, cá ngã nguyên tố được dẫn vào con đường Thánh đạo để lần lần đi tới Brahman. Khi nào trở về đến nơi, hợp nhất với Brahman rồi thì vô lượng vô số cá ngã chỉ là một trường cửu, vĩnh viễn, bất sinh, bất diệt.

Trên đây là tóm lược vũ trụ quan siêu hình của học phái Vedanta.

VII. SIÊU HÌNH HỌC VỀ NGÔN NGỮ

Vào khoảng cuối thế kỷ V sdl, môn văn pháp học được Bhartrïhari phục hưng. Cơ sở văn pháp học của ông dựa trên văn chương và kinh sách về triết lý của học phái Vedànta mà khảo luận và biện minh. Về tiểu sử của Bhartrïhari, có lẽ ông là người của địa phương Avanti trên sông Gange, miền Trung Ấn. Một đời ông đến bảy lần xuất gia và bảy lần hoàn tục vì khát vọng đi tìm chân lý nhân sinh. Tương truyền, ông còn để lại những bộ:

- Vakyapadiya (Văn chương đơn ngữ biên)

- Mahabhàsyadipika (Đại chú thích thư giải minh)

- Bhartrïharisataka (Bhartrïhari Bách Tụng luận).

Bộ thứ ba này là tập thơ trữ tình, rất phong phú về ý tưởng lãng mạn, phong nhã về từ cú bay bướm nên từ thời xa xưa ấy đến nay, không thế hệ nào mà không có người ham đọc. Còn hai bộ về môn văn pháp học kia, có phải đích thực ông trước tác nên hay không thì đến nay vẫn còn là nghi vấn. Có điều rằng trên phiến diện thì bảo là của ông nên cứ biết vậy mà thôi.

Ông cũng luận nhiều về triết lý vũ trụ và nhân sinh. Theo ông, bậc tuyệt đối vẫn là Brahman với thực thể vĩnh cửu siêu thời gian và siêu không gian, là chủ tể sáng tạo nên vũ trụ. Thế gian, vạn hữu vạn vật đều do Brahman mà thành, nhất thể nhưng dị thù, đều có đấy mà đều không đấy, đối lập đấy mà tương hòa đấy. Tuy nhiên, nếu nói về quyền năng tuyệt đối của Brahman thì còn huyền bí và cao diệu hơn thế nữa. Dẫu có diễn tả ra như là nhất thể, là dị thù, là hữu, là vô, là đối lập, là tương hòa, nhưng thực tế thì những lời lẽ ấy không thể diễn ra hết và tả đến cùng được cái huyền bí và cao diệu kia. Brahman từ không mà ra có, từ có lại về không, thì không- có có-không ấy là biến hóa chứ gì? Nhưng với một hạn từ "biến hóa" không thể hàm súc nổi những vi diệu của lẽ biến hóa thực của Brahman. Hoặc giả, nếu biến hóa tuy cùng trong đồng nhất hiện tượng giới nhưng lại có sai biệt tướng, có đa dạng tướng, hay biến hóa là ở phần vô hình sắc nhưng lại chứa đựng cái tuyệt đối cao quý của con người là lời nói để làm dây chằng nối tư tưởng từ người này sang người khác, thì "biến hóa" ấy là tuyệt diệu, nhưng mà bằng hạn từ "tuyệt diệu" cũng không đủ bộc lộ hết những biến hóa tuyệt diệu của Brahman được. Nói chung,

theo Bhartrïhari, con người không đủ lời nói để đạt tới lĩnh vực quyền năng của Brahman được. Đấy là khái quát về tư tưởng thượng sùng Brahman của thi gia này.

Bhartrïhari cho rằng “lời nói: ngôn ngữ” là phần cao quý nhất của con người. Ngôn ngữ là kết hợp của lời và ý, tuy là vô hình nhưng có đặc tính lưu mãi ở trong không gian, và không biến đổi. Bản thể của ngôn ngữ không phải chỉ đơn thuần âm thanh mà là Sphota. Sphota là âm thanh hàm chứa những vẻ đẹp muôn màu sắc, là tiếng vang trong gió với những ý nghĩa cao siêu và với nhạc điệu quyến rũ. Sphota là âm thanh vĩnh cửu siêu thời gian và siêu không gian, phát ra rồi là bất diệt và bất biến hóa, hoàn toàn bảo tồn mãi mãi được bản thể.

Ngôn ngữ là “đơn nhất”, không bị một quyền lực nào phân tán ra được. Đặc tính của ngôn ngữ là vô hình, thế mà lại có đặc thù đến thành loại, loại đơn, loại kép, loại đồng, loại dị, loại trừu tượng, loại khách sáo, loại chân thực, loại phi chân thực. Như vậy, ngôn ngữ là hữu tính (satta) chứ không phải vô tính. Cái vô hình tính của ngôn ngữ quả là kỳ diệu. Tuy vô hình đến độ cả vô hương vô vị, nhưng lại có bản thể để mà căn cứ phân loại về giá trị, loại hơn, loại kém, loại hay, loại dở, để mà chọn lấy hay thả buông cho bay đi cùng với gió thoảng.

Như vậy, ngôn ngữ lại có cái “bản thể ý nghĩa” tiếng nữa. Bản thể ý nghĩa của ngôn ngữ vừa vô nội dung lại vừa hữu hạn nội dung. Vô nội dung vì man mác bao la, thừa dung nạp được đủ loại âm thanh mà loại nào cũng có ý nghĩa. Hữu hạn nội dung vì ngôn ngữ chỉ đúng trong một phạm vi với “thiên tính” (upadhi) để móc nối các đơn ngữ lại mà quảng diễn tư tưởng, làm sáng tỏ một vấn đề cụ thể để lưu truyền mãi mãi.

Tính của ngôn ngữ cũng vừa chân thực, vừa phi chân thực. Chân thực vì ngôn ngữ phản ảnh đúng chân tướng của Brahman hay chân cảm của cá ngã. Phi chân thực vì lời nói có thể đánh lạc chân tướng Brahman hay che đậy cái chân cảm của bản ngã. Tuy nhiên, cả cái chân thực và phi chân thực cũng đều phải nương dựa lẫn nhau mới có thể trường tồn, mất một bên này thì bên kia cũng không còn nữa. Điều cần thiết là nơi con người phải có trí tuệ để phân biệt chân, giả mà thôi.

Với con người, ngôn ngữ là phần tuyệt cao quý, bởi tất cả những cái gì gọi là văn minh, hoặc thu hẹp trong phạm vi sinh hoạt hàng ngày mà nếu không có ngôn ngữ tất không thành tựu được. Thế nên “học nói” mới là cả một khoa học lớn lao bắt đầu từ văn pháp học mà đi vậy.